

School of Theology at Claremont



1001 1321685



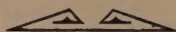
The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

1253
L4
1905
V.1

CHRISTLICHE ETHIK

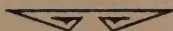
Christliche Ethik.



Von

Dr. theol. Ludwig Lemme,

Geheimen Kirchenrat und Professor an der Universität Heidelberg.



1. Band.



1905.

Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

a. l. o.

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Alle Rechte vorbehalten.

Der Hochwürdigen

Evangelisch-theologischen Fakultät

zu

Breslau

gewidmet.

School of Theology
at Claremont

171.1

129715

2403
Withdrawn from Creer Library

A10004

Der Herrscher

Evangelische theologische Fakultät

Breslau

Vorwort.

Das Werk, das ich hiermit der Öffentlichkeit übergebe, ist nicht nur das Ergebnis einer (freilich oft und manchmal auf geraume Zeit unterbrochenen) mehr als zwölfjährigen Arbeit, sondern ein Stück meines eigenen Lebens. Im Gebiet der systematischen Theologie ist jede Leistung, wenn sie echt und wertvoll ist, ein Bekenntnis. Der Historiker mag sich objektiv zu seinem Stoff stellen wollen, der Systematiker kann es nicht und darf es nicht. So viel also auch die Rede für sich haben mag, dass man die Person und die Sache unterscheiden solle, so habe ich mich doch niemals überzeugen können, dass, wenn eine Schrift unchristlich ist, ihr Verfasser dabei ein guter Christ sein sollte, und wenn die Kampfrichtung auf Zerstörung dessen geht, was man nicht glauben will, die Geistesrichtung die positiven Interessen des Glaubens vertreten sollte. In meiner Lehre, die nicht bloss das Resultat eines objektiven Denkprozesses, sondern auch der Erfahrung des Lebensganges ist, gebe ich ein Zeugnis der Führung durch die Gnade Gottes. Die Aufgabe sehe ich nicht bloss in zutreffender wissenschaftlicher Darstellung des Sittlichen, sondern auch in reiner Herausstellung des christlichen Geisteslebens nach seinen der Aktivität, das dem Ethiker ohne persönliche Erfahrung eine terra incognita, also auch wissenschaftlich gar nicht greifbar sein würde. Theologische Wissenschaft, die von der Religiosität losgetrennt wäre, wäre — trotz alles Prahlens mit vorgeblicher Wissenschaftlichkeit — keine Theologie und also auch überhaupt keine Wissenschaft.

Ich verstehe das Christentum nicht anders, als wie ich es in meinem Buche über „das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion“ (Gross Lichterfelde 1901) dargelegt habe. Wenn ich es hier nach seiten des Sittlichen in der Tiefe seines Gehalts und in der Fülle seiner Lebensbeziehungen entfalte, so lag es mir ebensowohl daran, es unverkürzt in dem unveränderlichen und unveränderten Grundbestand, in dem es kraft der Offenbarung des eingebornen Gottessohns in der apostolischen Gemeinde in die Erscheinung getreten, durch die Gemeinde der Gläubigen in allem Wechsel der Zeitverhältnisse und der Lehrformulierung hindurchgegangen ist und bis ans Ende der irdischen Weltzeit in steigendem Siege der Wahrheitsausbreitung beharren soll, festzuhalten, wie es von allen fremdartigen und entstellenden Zutaten verweltlichender Ankrystallisierung zu entlasten. Die Kraft des Christentums liegt nie in anschmiegender Assimilierung des Reichs Gottes an die Welt, sondern stets in der energischen, aber in Glauben und Liebe energischen Geltendmachung des Ewigkeitsguts, das der Welt Ärgernis und Heilmittel zugleich ist. Ein „Christentum“, das dem Weltmenschen keinen Anstoss mehr böte, könnte ihm auch nicht zum Heilmittel werden. Ich stehe in dieser Hinsicht in Gegensatz zu den Bemühungen vieler „Modernen“, die, indem sie dem Reich Gottes seine Paradoxie im Verhältnis zur Welt nehmen wollen, es entleeren und auflösen. Was der Welt gemäss ist, kann sie nicht retten. Erlösungsreligion ist das Christentum vermöge seines Ewigkeitsgehalts, der es in Gegensatz zum natürlichen Menschenwesen stellt. Der Aufgabe nun, die christliche Religiosität ebenso rein wie umfassend auf einen unserer Zeit verständlichen und die geschichtliche Kontinuität, namentlich den Zusammenhang mit dem Urchristentum wahren Ausdruck zu bringen, kann natürlich nur ein System christlicher Lehrwissenschaft genügen. Ich gedenke darum, wenn Gott mir Zeit und Kraft lässt, dieser Ethik die Dogmatik (gegliedert in Glaubenslehre und Apologetik) folgen zu lassen. Die wissenschaftliche Grundlegung der systematischen Theologie, wie ich sie in dem Aufsatz über Apologetik im ersten Bande der Realencyklopädie angedeutet habe, kann ich erst dort in Auseinandersetzung mit den verschiedenen Bestrebungen der Gegenwart vollziehen. Immerhin wird der Kundige auch hier schon bei der Behandlung

der prinzipiellen Fragen die Richtung erkennen, in der ich allein eine wirkliche Förderung des christlichen Lehrsystems als Wissenschaft erwarte.

Das Gebiet des Ethischen hat bei Gelehrten wie Rothe und noch mehr bei Schleiermacher eine uferlose Ausdehnung gewonnen. Wenn Rothe seiner Zeit den Grund des Zurückbleibens der Ethik hinter den meisten übrigen philosophischen und theologischen Disziplinen in der Unklarheit fand, über die man in Feststellung ihres Objekts nicht hinauszukommen pflege, so hat er selbst zu derselben durch unrichtige Erweiterung des Begriffs des Moralischen beigetragen. Und noch immer krankt die Ethik an der bei vielen fortwirkenden Neigung, das Sittliche auf alle Gebiete des geistigen Lebens auszudehnen. Scharfe begriffliche Eingrenzung ist hier Gewinn. Es kommt darauf an, das Ethische vom Religiösen, Intellektuellen, Ästhetischen, Juridischen, auch vom Soziologischen deutlich zu unterscheiden. Auf der andern Seite hat sich die Ethik vermöge der Bleigewichte der Überlieferung bis in die Neuzeit Gebiete entgegen lassen, auf die sie vermöge des Einflusses, den das Sittliche auf alle Sphären des Geisteslebens ausübt, Anspruch erheben muss. Die Fülle der modernen Bestrebungen auf Verbesserung der sozialen Verhältnisse fordert unabweisbare Berücksichtigung. Und wenn die christlich-sozialen Bestrebungen nicht selten an sozialpolitischem Dilettantismus krankten, so ist die Aufgabe der Ethik, schärfer, als dies bei Martensen geschehen ist, die Grenzlinien zwischen dem theologischen Lehrsystem und dem kirchenpolitischen Feuilleton zu ziehen.

Lag es mir in dieser Hinsicht an einer festen Durchführung des wissenschaftlichen Charakters der christlichen Sittenlehre, so sehe ich ihre Erhebung zu wirklicher Wissenschaft auch verbürgt durch eine dem Wesen des Objekts entsprechende Gliederung des Systems und durch die Ausbildung einer den Gegenstand in sicheren Begriffen prägenden Terminologie. In jener Beziehung zeigen sich die besonders „modern“ sein wollenden Theologen am rückständigsten, indem sie immer noch von dem gänzlich veralteten Schema der Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre in Abhängigkeit stehen. In dieser leidet unsere Disziplin ebenfalls noch an falscher Abhängigkeit von den Traditionen der philosophischen Ethik. Freilich ist es auch von Nachteil

gewesen, dass unsere wegen Scholastik so oft gelästerte Orthodoxie für die Dogmatik zwar ein Gerüst festgeprägter Begriffe aufgebaut hat, aber für die Ethik nicht. Diese formal-theoretische Arbeit ist schwer nachzuholen, da die Neuprägung lateinischer termini in unserer Zeit keine Aussicht auf Erfolg hat. Immerhin besteht eine wichtige Aufgabe in der Durchbildung fester wissenschaftlicher Begriffe. Ich kann mir freilich nicht verhehlen, dass sie nicht durch einen Einzelnen lösbar, sondern nur durch das Zusammenwirken vieler vollziehbar ist.

Für die wissenschaftliche Klärung der ethischen Anschauungen und Vorstellungen schien mir unerlässlich eine allseitige Hereinziehung des geschichtlichen Stoffs; ohne eine solche historische Orientierung kann die scharfe Abgrenzung der Begriffe nicht gelingen, wie denn tatsächlich die Ausführungen mancher Moralthologie in breiten Partien den Eindruck halbpopulärer Rede machen. Mit einer weitergehenden Berücksichtigung der Dogmengeschichte ist Luthardt in seinem Kompendium der theologischen Ethik vorangegangen. Immerhin lässt dieser Versuch viel zu wünschen übrig. Aber volle Anerkennung verdient Luthardts Geschichte der christlichen Ethik (Leipzig 1888. 93). Es ist mir Bedürfnis, dem bewährten Manne hier meinen Dank für diese gründliche und umsichtige Arbeit auszusprechen, ohne die vielleicht doch manches meiner Aufmerksamkeit entgangen wäre. Übrigens wird jeder Kundige sehen, dass ich die Quellen nicht bloss aus abgeleiteten Bächen kenne. Ich gedenke deshalb, der Ethik auch noch einen kurzen Abriss ihrer Geschichte folgen zu lassen. Ursprünglich wollte ich ihn, wie es in der Vorlesung herkömmlich ist, mit der Einleitung verbinden. Aber da ich bei der Überarbeitung desselben noch auf einige Probleme stiess, denen ich weiter nachgehen musste, ziehe ich vor, ihm eine selbständige Stellung zu geben.

Die früher oft und lebhaft ausgesprochene Klage, dass die Ethik in der wissenschaftlichen Ausgestaltung hinter der Dogmatik zurückgeblieben sei, ist jetzt um so weniger mehr gerechtfertigt, da der systematische Aufbau der Dogmatik sich in voller Auflösung befindet und erst einer sich weiteren Kreisen einleuchtend machenden Rekonstruktion bedarf. Dagegen bildet sich, worauf ich in meinem Vortrag über den gegenwärtigen Stand der Ethik (Karlsruhe 1900) hingewiesen habe, immer be-

stimmter für unsere Disziplin eine gewisse Gleichmässigkeit des systematischen Aufrisses heraus. Aber woran die Ethik noch immer krankt, das ist ein lebloser Formalismus, der die sittlichen Vorgänge und Erscheinungen in traditionalistische Schlagworte einschnürt, welche in keiner lebendigen Berührung mit der Wirklichkeit stehen. Von Ethik zu Ethik schleppt sich fort ein unhaltbarer Rigorismus, wie z. B. in der Leugnung der Tatsächlichkeit der Kollision der Pflichten, der Bestreitung des Begriffs des Erlaubten. Man kommt nicht los von einmal herkömmlichen Ausdrucksweisen, mögen sie noch so unbrauchbar sein, wie z. B. von dem für die theologische Sittenlehre unzulässigen Tugendbegriff. Mit unüberlegtem Traditionalismus trägt Krarup die Behauptung weiter, dass das Sittliche in Willensakten bestehe, eine ein Jahrhundert nach dem Tode Kants geradezu unerlaubte Naivität. In all solchen Beziehungen habe ich meine Aufgabe in der Abschüttelung jedes leblosen Formalismus gesehen. Hierzu gehört auch die entschiedene Durchführung der vollen Selbständigkeit gegenüber der philosophischen Ethik. Abhängigkeit von dieser ist der theologischen Ethik lediglich von Nachteil gewesen, von Vorteil nie. Und die Verworrenheit, die gegenwärtig in der Moralphilosophie herrscht, vielleicht auch vermöge der unvermeidlichen Gegensätze des natürlichen Denkens unüberwindlich ist, lädt doch wahrhaftig nicht dazu ein, durch die Teilnahme an ihr der Zerfahrenheit zu verfallen. In der Wissenschaft fördert nur klare Scheidung des Verschiedenartigen. Erst auf Grund dessen kann das Verhältnis der christlichen Moralität zur natürlichen Moral deutlich ins Licht treten.

Wenn ich in dem Bestreben, einerseits im Unterschied von der Zerflossenheit mancher Systeme das christlich Sittliche in seinem eigentümlichen Wesen scharf abzugrenzen, andererseits die alle Verhältnisse durchdringende und erneuernde Welteroberungskraft des christlichen Geistes aufzuzeigen, einerseits zur Vertiefung der Erkenntnis christlicher Religiosität und der Schriftkenntnis beizutragen, andererseits die Disziplin als ein wirklich wissenschaftliches System in der Bestimmtheit begrifflicher Formulierung und in einer dem Wesen der Sache entsprechenden Gliederung des gewaltigen Stoffs durchzuführen, durch Behandlung aller den Fachmann interessierenden Probleme in Kontinuität mit den bisherigen theoretischen Bemühungen um die Aus-

bildung der christlichen Ethik trete, so möchte ich doch in der Aufzeigung der Kräfte des Glaubenslebens und in der Beobachtung der Mannigfaltigkeit der Vorgänge und Erscheinungen desselben gerade auch der Praxis dienen. Denn rechte Theologie ist Lebenstheologie. Entspricht die theologische Lehre ihrer Aufgabe, die christliche Religiosität auf einen reinen theoretischen Ausdruck zu bringen, dann muss sie sich als *theologia regeneratorum* in ihrer Kraft, rückwirkend der Gemeinde zu dienen, bewähren. Es ist also ein hohes Ziel, das ich mir in dem Wunsche stecke, dass jeder Pfarrer in dieser Ethik ein Hilfsmittel für seinen Dienst in Predigt, Unterricht und Seelsorge finden möchte.

Was wirklich einen Beitrag zum Fortschritt einer Wissenschaft liefert — und ich hoffe, dass in diesem Buche kein Paragraph gefunden wird, der nicht irgendwie den Gegenstand förderte — dient zugleich der Einführung unserer Studierenden. Mit Rücksicht auf das Bedürfnis des Anfängers, das nirgends ausser Acht bleiben durfte, habe ich wiederholt die Schriftzitate in grosser Ausführlichkeit angegeben. Wo es sich nicht um Durcharbeitung, sondern um Lesen handelt, bitte ich die eingeklammerten Schriftstellen einfach wegzulassen. In den Literaturangaben habe ich Vollständigkeit nicht erstrebt, sondern nur Fingerzeige der Orientierung. Einiges habe ich auch übergangen, weil ich es für wertlos hielt. Für solches, das mit Fug und Recht vermisst werden könnte, muss ich auf den Abriss der Geschichte der Ethik verweisen. Ich denke, dass dieser noch im Laufe des Jahres 1905 wird erscheinen können. Der zweite (den dritten Teil der Ethik enthaltende) Band ist im Druck und wird dem vorliegenden wohl noch vor Anbruch des Frühlings folgen können.

Meine religiöse und theologische Stellungnahme ist aus meinen bisherigen Veröffentlichungen bekannt und kann doch erst durch meine Ethik und dann durch meine Dogmatik ihre deutliche Beleuchtung und Begründung empfangen. Ich folge in meiner Ethik der Gedankenlinie Schleiermacher, Rothe, Schmid, Martensen, Frank. Aber identifizieren kann ich mich mit keinem der Genannten; wenn ich nichts Eigenes zu sagen hätte, wäre diese Ethik ungeschrieben geblieben. Eben darum aber möchte ich mich auch gegen die Schnellrezensenten verwahren, die mit Röntgenstrahlen-Augen, wie es scheint, ein Buch durchschauen, ohne es

gelesen zu haben oder wenigstens es kennen gelernt zu haben, und die darum ihre Kritik vor der Lektüre fertig wissen oder (wie ich das mehrfach erfahren habe) mir Behauptungen zuschreiben, von denen ich so ziemlich das gerade Gegenteil gesagt habe. Wie das Buch ernster und gewissenhafter Arbeit entwachsen ist, so fordert es ein Studium. Bei einem solchen bietet es sich auch dem Laien, sofern ihm das Griechische noch einigermaßen in der Erinnerung ist, zur Klärung des Innenlebens und zur Beantwortung praktischer Fragen der Handlungsweise dar, besonders aber auch zur Orientierung in den gegenwärtig wogenden Kämpfen der kirchlichen Richtungen und theologischen Schulen. Die kirchliche Lage, die dadurch erschwert ist, dass ein extremer theologischer Radikalismus Hand in Hand geht mit einer Christentumsfeindschaft, die er zu bekämpfen vorgibt und zu überwinden hofft, fordert ein christliches Lehrsystem, das ebenso den unabweisbaren Bedürfnissen der Gegenwart wie dem unveräusserlichen Wesensgehalt der christlichen Wahrheit gerecht wird gemäss dem Worte Runebergs, dass von dem Alten, das altert, lassen muss, wer das Alte festhalten will, das nie altert. Ich kann wohl sagen, dass mich bei der ganzen Arbeit der kritische Gedanke geleitet hat, was Jesus Christus darüber urteilen würde, und der mahnende Gedanke begleitet, was Luther dazu sagen würde. Denn Jesus Christus ist für christliche Überzeugung nicht bloss ein Mann der Vergangenheit, der zu einer natürlichen Bewegung der allgemeinen Religionsgeschichte den Anstoss gegeben hat, sondern der lebendige Heiland einer stets neuen Gegenwart. Und Luther ist für evangelische Gesinnung nicht nur der historische Begründer und Anfänger einer religiösen Richtung, deren Zielpunkt im Gegensatz zum Ausgangspunkt liegen könnte, sondern der Vertreter der Geistesmacht des Evangeliums, dessen unvergängliche Geltung das Recht zu dem oberflächlichen Vorgeben entzieht, dass er, wenn er heute lebte, das Gegenteil dessen lehren würde, was er tatsächlich gelehrt hat.

Für die Rechtschreibung bin ich nicht verantwortlich; ich musste sie bei der noch andauernden Verwirrung und Inkonzistenz der Druckerei überlassen.

Ein etwa nötiges Druckfehlerverzeichnis und ein den Gebrauch erleichterndes alphabetisches Namen- und Sachregister, angefertigt von Herrn Walter Göbel, der auch die Revision der Druckbogen freundlichst besorgt hat, wird dem zweiten Bande beigegeben werden.

Heidelberg, am Reformationsfest 1904.

Dr. L. Lemme.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	V

Einleitung.

§ 1. Einführung	1
§ 2. Der Begriff der theologischen Ethik	7
§ 3. Die Ethik als Zweig der systematischen Theologie	14
§ 4. Das Verhältnis zu den übrigen theologischen Disziplinen	20
§ 5. Philosophische und theologische Ethik	25
§ 6. Die Methode	45
§ 7. Einteilung	56

I. Teil.

Das Subjekt der christlichen Sittlichkeit. (Ontologie.)

§ 8. Der Ausgangspunkt	63
----------------------------------	----

1. Hauptstück.

Die natürliche sittliche Ausstattung, wie sie in der christlichen Sittlichkeit vorausgesetzt und stets mitenthaltten ist.

§ 9. Das Wesen des Sittlichen	70
§ 10. Die Individualität	98
§ 11. Das Gattungsbewusstsein	112
§ 12. Das sittliche Bewusstsein	124
§ 13. Die Gesinnung	139

	Seite
§ 14. Die religiöse Bestimmtheit des sittlichen Bewusstseins. (Religion und Sittlichkeit.)	147
§ 15. Das Gewissen	165
§ 16. Das Sittengesetz	191
§ 17. Die sittliche Einsicht	213
§ 18. Der Wille	221
§ 19. Die formale Freiheit	236
§ 20. Zurechnung und Schuld	242
§ 21. Die sittliche Weltordnung	251

2. Hauptstück.

Die spezifisch christliche sittliche Ausstattung.

§ 22. Die göttliche Offenbarung	260
§ 23. Die Unfähigkeit des natürlichen Menschen zur Verwirklichung der sittlichen Idee	274
§ 24. Der Glaube und die Glaubensgerechtigkeit	287
§ 25. Der Glaube als Triebkraft sittlichen Handelns	295
§ 26. Die ethische Stimmung	301
§ 27. Das Reich Gottes als Boden christlicher Sittlichkeit	308
§ 28. Das Reich Gottes als Ziel christlicher Sittlichkeit oder als höchstes Gut	315
§ 29. Die christliche Freiheit	338
§ 30. Gott der allein Gute	346
§ 31. Christus als Vorbild und Urbild der Gläubigen	354

II. Teil.

Das Werden der christlich-sittlichen Persönlichkeit. (Ginomenologie.)

1. Hauptstück.

Die Notwendigkeit des Werdens.

§ 32. Die Entwicklung	375
§ 33. Die Heiligung	377
§ 34. Die Wiedergeburt	383

2. Hauptstück.

Die Hemmnisse des sittlichen Werdens.

(Christliche Lehre von den Übeln.)

	Seite
§ 35. Die Übel im christlichen Sinne	396
§ 36. Anfechtung	401
§ 37. Versuchung	408
§ 38. Illusionen	415
§ 39. Die Welt	422

3. Hauptstück.

Die Unterstützungsmittel des sittlichen Werdens.

(Christliche Güterlehre.)

§ 40. Die Güter im christlichen Sinne	431
§ 41. Wort und Sakrament	436
§ 42. Die Gemeinde	448
§ 43. Das Gebet	455
§ 44. Andacht und Erbauung	474
§ 45. Leiden	480
§ 46. Arbeit	488

4. Hauptstück.

Die Art des Werdens.

§ 47. Der Kampf	500
---------------------------	-----

1. Abschnitt.

Das reinigende Handeln.

§ 48. Die Reinigung	509
§ 49. Busse	513
§ 50. Entsagung (Askese)	521
§ 51. Die Ausscheidung des Gleichgültigen und Erlaubten	531
§ 52. Die Selbstbeherrschung	543

2. Abschnitt.

Das erweiternde Handeln.

§ 53. Das Verhältnis des erweiternden zum reinigenden Handeln	548
§ 54. Die Durchgeistigung des ganzen Menschen	552
§ 55. Die Gnadengaben	577

5. Hauptstück.

Die Höhe des Werdens.

	Seite
§ 56. Die christliche Persönlichkeit	585
§ 57. Die Liebe zu Gott	598
§ 58. Die Vollkommenheit	615
§ 59. Die Heilsgewissheit	626
§ 60. Friede und Freude im Heiligen Geist	630



Einleitung in die christliche Ethik.

Einleitung.

§ 1.

Einführung.

Schöberlein, Über die Bedeutung des Studiums der theol. Ethik in der Gegenwart. Theol. Studien u. Kr. 1851. Köstlin, Die Aufgaben der Ethik und deren neueste Bearbeitungen. St. u. Kr. 1879. Sieffert, Christl. Ethik. Realenc. 3. Aufl. B. 5. Leipzig. 1898.

Wenn alles, was den Menscheng Geist in seiner Tiefe bewegt, Gegenstand des Nachdenkens wird, also zur Wissenschaft führt, so hat das Sittliche, als unauflöslich mit der Religion verflochten, schon früh sowohl die religiöse Verkündigung prophetischer Führer wie die theoretische Reflexion philosophischer Denker beschäftigt. Da das Christentum die eigentümlich sittliche Religion ist, weckt in ihm das Ethische in hervorragendem Sinne praktisches und wissenschaftliches Interesse. Die christliche Ethik aber betrifft nicht bloss den Einzelnen in seinem Handeln, sondern in dem Verständnis der den Einzelnen bewegenden Kräfte zugleich die Wechselwirkung des Christentums mit den die christliche Kirche in ihrer Entwicklung und in ihren gegenwärtigen Lebensäusserungen bestimmenden Faktoren. Wie die Aufgabe dieser Disziplin sie daher unaufhörlich auf die Anforderungen ihrer Zeit weist, so hat sie zugleich, weil sie das christliche Leben in seinen Wurzeln wie in seinen Äusserungen tiefer verstehen lehrt, für jeden denkenden Christen wegweisende Bedeutung.

1. Bedeutung der theologischen Ethik für die Gegenwart.

Da das Christentum sich in seinen Früchten bekundet (Matt. 7, 16), der wahre Christenstand an der sittlichen Bewährung

erkannt (Joh. 13, 15), und die Bezeugung Christi durch den sittlichen Geist seiner Gemeinde vollzogen wird (17, 21), so ist die theologische Ethik als wissenschaftliche Darstellung des ethischen Geistes des Christentums in allen Zeiten bedeutungsvoll sowohl als Spiegelung der jeweiligen sittlichen Zuständlichkeit der Kirche wie als Darstellung der Normen, welche die sittlichen Bestrebungen der betreffenden Zeit leiten. In der Gegenwart aber hat die theologische Ethik eine besondere, hervorragende Bedeutung in anbetracht der wissenschaftlichen und praktischen Gesamtlage.

1) Während früher trotz der Angriffe auf das Christentum im Volksbewusstsein die religiöse Bedingtheit des Sittlichen feststand, ist seit Kants Emanzipation der Moral von der Religion das Schlagwort der Selbständigkeit der Moral in immer weitere Kreise gedrungen. Das Aufkommen des naturwissenschaftlichen Materialismus und des philosophischen Empirismus hat die Bemühungen um autonome Ethik so zur Geltung gebracht, dass die Frage nach der Möglichkeit religionsloser Moral die Federn in lebhafter Bewegung hält. Eine wichtige Aufgabe der theologischen Ethik liegt in dieser Hinsicht in dem grundsätzlichen und tatsächlichen Nachweis, dass nur die religiös orientierte Ethik dem Wesen des Sittlichen gerecht wird, eine religiös oder metaphysisch nicht begründete Ethik aber eine intellektualistische Abstraktion ist, die in anbetracht der relativen Selbständigkeit des sittlichen Bewusstseins zwar formell möglich, aber sachlich zur Unfruchtbarkeit dadurch verurteilt wird, dass sie niemals die Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung erreichen und niemals ein durchschlagendes Motiv zum sittlichen Handeln aufzeigen kann. Der psychologische Nachweis aber, dass, da der Mensch ein einheitliches Wesen ist, es sittliches Handeln nur im Zusammenhang mit einer gewissen Lebensanschauung gibt, Lebensanschauung aber stets Weltanschauung voraussetzt, und Weltanschauung immer nur in Zusammenhang mit einer gewissen Gottesanschauung vorhanden ist, gehört schon zu den religionsphilosophischen Ausführungen der Dogmatik. (Vgl. J. Fröhlich, Glauben und Wissen. Prot. Monatsh. 1904)

2) Der gärenden und zerflossenen romantisch-ästhetischen Geistesrichtung und der reflektierenden und tatenlosen, aber doch anregenden philosophisch-intellektualistischen Geistesbewegung ist nach einer Übergangszeit des Pessimismus, des vordrängenden Sozialismus und des Strebens nach staatlicher Erneuerung infolge der politischen Ereignisse, des Aufstrebens der Naturwissenschaft zur geistigen Grossmacht und der ungeheuren Steigerung des

Erwerbslebens wie des Wohlstandes im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eine praktisch-realistische Zeitströmung gefolgt. Das einseitige Gewichtlegen auf die kirchliche Lehre genügt daher weniger als je. Mit der weitverbreiteten Abneigung gegen die dogmatische Lehrformel geht die Beurteilung des Werts des Christentums nach praktischen Leistungen Hand in Hand. Sieht sich so die Kirche in apologetischem Interesse auf den Beweis des Geistes und der Kraft hingewiesen, so stellt an und für sich die Lage der Kirche eine Fülle unabweisbarer praktischer Anforderungen und Aufgaben. Keine Zeit bot ein so reiches Bild unendlicher Mannigfaltigkeit wie die Gegenwart. Indem durch die ungeahnte Steigerung der Verkehrsmittel das Völkerleben international geworden ist, erzeugen die Wechselbeziehungen der Nationen einen Wettkampf, der die Kräfte in Bewegung setzt. Die Steigerung der Kulturverhältnisse und der Gütererzeugung spornt den allgemeinen Wettbewerb der Einzelnen an. Das ausserordentliche Anwachsen der Industrie und namentlich der Fabrikthätigkeit erzeugt im Zusammenhang mit dem Fortschritt der Volksbildung soziale Schwierigkeiten und Probleme, Reform- und Neuerungsbestrebungen, Ideale und Utopien. Das Wachstum der Städte und der Bevölkerungen stellen dem Staat schwer übersehbare Kräfte und Aufgaben, der Kirche kaum zu bewältigende Schwierigkeiten. Langandauernde Friedenszeiten machen Raum für die Entfesselung politischer und sozialer Schwärmereien. Der demokratische Zug der modernen Verfassungen erschliesst den Agitationen der Doktrinäre ein offenes Feld. Und die Ungebundenheit der Presse gibt den ungezügelten Ausbrüchen der Freigeisterei einen öffentlichen Markt.

Angesichts dieser Sachlage, die der theologischen Ethik gegen früher einen wesentlich erweiterten Umfang gibt, kommt es für dieselbe nicht bloß darauf an, das Ungenügende der Selbstsuchtsmoral, Utilitätsmoral, Kulturmoral usw. theoretisch nachzuweisen, sondern besonders die ethische Kraft und Überlegenheit des Christentums zu positiver Darstellung zu bringen. Das Christentum stellt zwar keine fertigen politischen oder sozialen Programme auf. Aber trotzdem bietet es die wahren Lösungen aller Fragen auch des öffentlichen Lebens, indem es dieselben im Liebesgeist des Glaubens auffassen, anfassen und von innen heraus praktischer Erledigung entgegenführen lehrt. Das Christentum, ohne gesetzliche Regeln aufzustellen, gestaltet die Verhältnisse um, indem es die Menschen zu Menschen Gottes erneuert, sie mit dem Geist der Nächstenliebe erfüllt und sie

antreibt in diesem Sinn auf die Gestaltung der öffentlichen Zustände einzuwirken. Religiös-sittliche Persönlichkeiten erfordert die Not der Zeit. (Vgl. Lemme, Ein starkes Christentum das Heil der Reformationskirche. Die Wacht. 1904.) Weit entfernt durch seine Ewigkeitsbeziehung unpraktisch zu werden, ist gerade durch dieselbe das Christentum eminent praktisch, indem es wie keine andere ethische Grösse das Gewissen schärft für die Tatkraft dienender Liebe. In dieser Hinsicht hat die Ethik aufzuzeigen, wie es, gerade weil es Ewigkeitsaufgaben stellt, die irdischen Verhältnisse ins Licht der Ewigkeit rückt und so auch die freudige Inangriffnahme irdischer Kulturaufgaben in fruchtbringender Weise begründet.

Aber indem die christliche Ethik alle Verhältnisse unter das Licht des christlichen Glaubenslebens stellt, weist sie aus den öffentlichen Verhältnissen in das Innere der Persönlichkeit. Die staatlichen Massnahmen wirken durch die Regelung der öffentlichen Angelegenheiten auf die Individuen. Das Christentum wirkt umgekehrt durch die Neubildung der Persönlichkeiten verjüngend und erneuernd auf die Gesamtlage.

2. Aufgabe der Einleitung.

Die theologische Wissenschaft, soweit sie dieses Namens wert ist und sich nicht in Popularphilosophie verliert, steht in lebendiger Wechselwirkung mit der Tätigkeit der Kirche, die theologische Ethik mit dem sittlichen Leben. Um diesem sachgemäss dienen zu können, bedarf sie einer so entschieden christlichen Haltung wie wissenschaftlichen Durchführung. Beides methodisch zu begründen, ist Sache der Einleitung.

Jede Einleitung in eine Einzeldisziplin aber kann und darf nichts sein als ein Ausschnitt aus der Encyklopädie, der dieser Disziplin die Eingliederung in die Gesamtwissenschaft gibt.

Wissenschaftlichen Charakter erhält eine Einzeldisziplin dadurch, dass sie sich dem Gesamtsystem menschlichen Wissens und Erkennens eingliedert und die ihr im Gesamtbereich der Wissenschaft zukommende Aufgabe in sachgemässer Weise durchführt. Die allgemeine oder philosophische Encyklopädie ordnet das einheitliche System des Wissens und Erkennens; in den einzelnen Wissensgebieten ordnet die spezielle Encyklopädie die Beziehung des bestimmten Gebiets zur allgemeinen Wissenschaft und den Ausbau dieses Gebiets im Einzelnen. Die theologische Encyklopädie (als eine dieser speziellen Encyklopädien) stellt den wissenschaftlichen Charakter der christlichen Theologie im Verhältnis zur allgemeinen Wissenschaft, besonders zur Religionswissenschaft fest, weist die Gliederung der christlichen Theologie auf nach den ihr eigenen religiösen Prinzipien und bestimmt darnach die Aufgabe, den Umfang, die Ordnung und das Verhältnis der einzelnen theologischen Disziplinen.

Jeder einzelnen theologischen Disziplin muss daher eine encyklopädische Einleitung ihre Stellung im System der Theologie anweisen; eine blind zufahrende Behandlung der einzelnen Disziplin ohne Eingliederung in das System der Theologie würde sie der wissenschaftlichen Haltung berauben, da jede Sicherheit in der Ab-

grenzung der Aufgabe, des Umfangs und der Gliederung fehlen würde. Muss eine encyclopädische Einleitung darum notwendig die Bestimmungen über Begriff, Eigentümlichkeit, Methode und Verhältnis zu anderen Disziplinen einer Gesamtanschauung des Aufbaus der theologischen Wissenschaften entnehmen, so darf doch die Einleitung auch nichts enthalten als die Begründung der besondern Wissenschaft aus der Encyclopädie. In unserer Einleitung ist daher zu besprechen der Begriff der theologischen Ethik, ihre Eigentümlichkeit, ihr Verhältnis zu den übrigen theologischen Disziplinen, ihre Methode und Einteilung. Ein Abriss ihrer Geschichte, der nicht zur Einleitung gehört, wird zum Schluss der Ethik ins Licht stellen, wie weit ihr wissenschaftlicher und christlicher Charakter bisher durchgeführt ist.

§ 2.

Der Begriff der theologischen Ethik.

J. A. Dörner, Art. Ethik in der Realenc. B. 4 2. Aufl. Leipzig 1879. Kübel, Sitte, Sittlichkeit. B. 14 Leipzig 1884. A. Hoffmann, Gut und böse. Prot. Monatshefte 1900. Lemme, der gegenwärtige Stand der Ethik. Karlsruhe 1900.

Die Ethik als Wissenschaft vom Sittlichen darf nicht bloss in Lehre vom höchsten Gut oder Tugendlehre oder Pflichtenlehre aufgehen, da Gut, Tugend, Pflicht nicht rein ethische Begriffe sind, eine solche Behandlungsart das Sittliche als solches also noch gar nicht erreichen würde, sondern muss die Sittlichkeit nach ihrem reinen Begriff aus ihrem innern Wesen entwickeln.

1. Die Bezeichnung.

a) Der Name „Moral“ stammt von Ciceros Bezeichnung philosophiae pars moralis (an Stelle des früheren Titels de moribus), hat durch Seneca Geltung gewonnen, ist im Mittelalter namentlich seit Gregor d. Gr. oft angewandt, im Gebiet der lutherischen Kirche durch Melanchthon gebraucht und durch Calixts epitome theologiae moralis in Aufnahme gekommen. Der Ausdruck Moraltheologie ist in der katholischen Kirche die herrschende Bezeichnung; doch haben auch Marheineke und Vilmar den Titel „Theologische Moral“. Zurückgehend auf mos („Neigung“, „Wille“, „Sitte“) und mores („Sitten“, „Charakter“) scheint dieser Name das Sittliche mehr in psychologischer Vereinzelung (mores auch = „Temperament“, „Lebensart“) oder in der Veräusserlichung der Sitte zu erfassen, als in der Tiefe der Gesinnung. Weil der Rationalismus das Schwergewicht im Christentum auf die „Moral“ legte, verbindet sich mit dem Wort leicht der Beigeschmack vulgärer Aufklärung. Das Wort „Moral“ hat ferner nicht bloss wissenschaftlichen Sinn, sondern auch praktischen und bezeichnet dann eine gewisse Summe

sittlicher Grundsätze oder Maximen oder einen sittlichen Gesamtzustand.

b) Daher ist für unsere Disziplin der Bezeichnung „Ethik“, die durch Xenokrates' Unterscheidung der „Ethik“ von Logik und Physik eingeführt ist, von Aristoteles und den Stoikern durchgesetzt, von Melanchthon und seinen Schülern gebraucht, auch von Spinoza angewandt und in neuerer Zeit durch Hegel in Aufnahme gekommen ist, der Vorzug zu geben. Denn im Unterschied von *ἔθος* („Brauch, Gewohnheit, Herkommen, Sitte“) bedeutet *ἠθικός* (ursprünglich nur die ionische Form für *ἔθος*) seit Hesiod auch „Charakter, Sinnesart, Gesinnung“, bezeichnet also (bei Plato, Aristoteles, Plutarch) auch die persönliche Lebenshaltung, ja die in Übereinstimmung mit der guten Sitte stehende innere Grundstimmung. Darnach geht das Wort *ἠθικός* („was dem Brauch entspricht“, und „was den Charakter ausdrückt“) in die Bedeutung „sittlich“ über, und *τὸ ἠθικὸν τῆς φιλοσοφίας μέρος* bezeichnet die Wissenschaft vom Sittlichen. Die christliche oder theologische Ethik wäre darnach die theologische Wissenschaft vom christlich Sittlichen. Die Bezeichnung „Ethik“ ist bei den evangelischen Theologen und bei den Philosophen vorwiegend in Gebrauch (bei katholischen Theologen vereinzelt).

Ganz willkürlich war die Unterscheidung von Schelling (in der Neuen Deduktion des Naturrechts), dass die Moral ein Gebot aufstelle, welches sich nur an das Individuelle wende, die Ethik ein Gebot, welches ein Reich moralischer Wesen voraussetze. Michelet (Phil. des Rechts, 2. A. II, 1) hat auf beide Worte Hegels Unterscheidung von Moralität und Sittlichkeit angewandt. Es ist aber prinzipiell verfehlt, aus der sprachlichen Verschiedenheit reale Verschiedenheit herauszuklauben.

c) Statt des Wortes Moral ist in neuerer Zeit, namentlich durch Schleiermacher, das Wort „Sittenlehre“ in Übung (Schmid, Wuttke u. a.). Die Worte „sittlich, Sittlichkeit“ sind in dem Sinne von moralisch und Moralität erst seit dem 18. Jahrhundert in Gebrauch gekommen; das Wort „Sittenlehre“ ist (zuerst bei Mosheim zur Übertragung des Wortes Moral gebildet. Da das Wort demnach gleichbedeutend mit Moral und Ethik ist, darf es nur in diesem Sinne als Wissenschaft vom Sittlichen oder als Sittlichkeitslehre verstanden und nicht in dem Sinne missdeutet werden, den das Wort „Sittenlehre“ nahelegt, als wenn sie Darstellung der Sitte wäre. Die Sittenlehre ist etwas anderes als theoretische Sittenkunde.

Diesem Missverständnis ist Schleiermacher in seiner theologischen Ethik („Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt“) verfallen (seine philosophische heisst: „System der Sittenlehre“). Die Sitte ist eine Reihe oder ein Umfang von Lebensgewohnheiten, die allmählich geworden sind, und die als Inhalt volkstümlicher Überlieferung das gesellige Leben derartig beherrschen, dass der Einzelne in seinen Beziehungen zur Gesellschaft sich

durch dieselbe vielfach bestimmt und gebunden fühlt; sie hat demgemäss etwas Elementares, Naturwüchsiges, verhält sich vielfach gegen das Wesen des Sittlichen gleichgiltig, ja widerspricht oft dem Wesen des Sittlichen. Sitte und Sittlichkeit (oft sich deckend, wo das geistige Leben noch naturhaft gebunden ist) sind deshalb an Inhalt und Umfang sehr verschieden. Die Darstellung der Sitte gehört in die Kulturgeschichte und Statistik, die der christlichen Sitte in die Kirchengeschichte bzw. praktische Theologie. Die theologische Ethik hat die christliche Sittlichkeit zu behandeln, die manche Sitten des Volkslebens oder bestimmter Gesellschaftsschichten zu bekämpfen genötigt ist, und bespricht hinsichtlich der Sitte ihren allgemeinen Wert und die Stellung des Christen zu ihr. Luther hat gesagt (Sermon von dem Wucher 1519): „Es sei Sitt oder Unsitt, so ist es nit christlich noch gottlich noch natürlich.“

Unrichtig war es also auch, wenn Kant unter Sittenlehre Moral und Rechtslehre befasste.

Frank nennt die Ethik sachgemäss System der christlichen Sittlichkeit. Der zutreffende Ausdruck wäre Sittlichkeitslehre. Aber er ist unbequem und, wenn „Sittenlehre“ richtig verstanden wird, nicht nötig. Allerdings haften der Bezeichnung „Sittenlehre“, den Ursprung betrachtet, ähnliche Mängel an wie der Bezeichnung „Moral“. Aber es will eben auch bedacht sein, dass sie Übersetzungsausdruck, nicht natürlich gewordene Sprachbildung ist; und für Übersetzungsausdrücke sind etymologische Spitzfindigkeiten wertlos.

Das Wort Sitte (mit Ethos identisch) bedeutet übrigens ursprünglich (gemäss svadhā = „Selbsttun“ im Sanskrit) Eigenheit.

2. Der Inhalt.

Die Ethik kann als selbständige Wissenschaft nur da durchgeführt werden, wo das Sittliche in seiner Eigenart im Unterschied von anderen Erscheinungen des geistigen Lebens aufgefasst wird. Das ist erfahrungsmässig nur da der Fall, wo das Sittliche als Inhalt absoluter Verpflichtung begriffen wird, unter der es allein eine in sich selbständige Grösse ist.

a) Da es reine Ethik hiernach nur unter dem Gesichtspunkt der schlechthinnigen Verbindlichkeit der sittlichen Forderung geben kann, kennt die Antike keine absolute Ethik, überhaupt die ausserchristliche Welt keine reine Ethik. Das Judentum versetzt die Ethik mit Selbstsucht und kultisch-zeremonieller Gesetzlichkeit, der Islam mit Sinnlichkeit, Fanatismus und Ritualismus, der Buddhismus mit pessimistischer Negation des Lebens und der Wirklichkeit, das Chinesentum mit Anstandslehre. Die Antike hat eine reine Ethik nicht gewonnen und bei dem Fehlen des Gedankens einer absoluten sittlichen Verpflichtung nicht gewinnen können, sondern hat sich einer solchen nur suchend (Plato) allmählich angenähert.

α) Da die antiken Philosophen auf die Frage nach dem Zweck der Welt und dem Wert des Lebens in ihrer Religion keine Antwort hatten, war als Voraussetzung der für die Selbstbestimmung zu gebenden Anweisungen die Untersuchung notwendig, was mit dem Handeln zu erstreben, was zu fliehen, mit anderen Worten: was ein erstrebenswertes Gut sei. Die Hedoniker oder Kyre-

naiker (Aristipp) sahen das einzige Gut in der individuellen Lust, und Epikur bildete seine Glückseligkeitslehre, nach der die Lust das einzig wahre Gut ist, zu einer sogenannten Ethik aus, die tatsächlich dieses Namens nicht wert ist, indem er auch die „Tugenden“ in ein Dienstverhältnis zu diesem höchsten oder einzigen Gut zu bringen wusste. Plato und Aristoteles führten die Frage nach dem höchsten Gut dadurch auf eine höhere Stufe, dass sie es in individueller Form in vernunftgemässer Tätigkeit, in universeller Form im Staat fanden; und die Stoiker ethisierten die Frage, indem sie das höchste Gut mit der individuellen Tugend gleichsetzten. Immerhin zeigt die Fesselung der Ethik an die Güterlehre bzw. die Lehre vom höchsten Gut die Schranken antiker sittlicher Ratlosigkeit. Diese Behandlungsart der Ethik hält sie noch im Banne eines Eudämonismus, der die Relativität der Nützlichkeitsreflexion nicht überschreitet, gehört also einer mangelhaft versittlichten Kulturstufe an (Stange). Die dem pantheisierenden Zuge Schleiermachers entsprechende Umbiegung der Ethik in Güterlehre oder Lehre vom höchsten Gut (in seiner philosophischen Ethik) bedeutet daher einen die Reinheit des Sittlichen trübenden Rückfall in die Antike.

Wenn Wundt einen Vorzug der modernen Ethik vor der antiken (Tugendlehre) und christlichen (Pflichtenlehre) darin sieht, dass sie Güterlehre sei, so beweist er damit nur das Recht des ihm gemachten Vorwurfs, dass er nicht klar weiss, was sittlich ist.

β) In Form einer Tugendlehre ist die Ethik behandelt von Plato und Aristoteles, von mittelalterlichen Scholastikern, von englischen Moralphilosophen und rationalistischen Theologen, aber bei allen diesen späteren ist die Tugendlehre gemacht und traditionell, oft gekünstelt. Ihrem Ursprung nach ist sie wesentlich die der antiken Philosophie, die ihren Jüngern in der Tugend ein geistiges Kultur- und Bildungsideal aufstellte. Insofern in der sittlichen Selbstschulung eine personbildende Aufgabe gestellt wurde, welche die Religion nicht erfüllte, und das Bildungsideal mit dem sittlichen Ideal vermischt wurde, herrschte hier noch die Unklarheit halbethischer Anschauungsweise. Trotzdem wirkt diese unterwertige Behandlungsart bis in die Gegenwart (de Wette, Culmann, Palmer u. a.) fort. Da aber die „Tugend“ kein rein ethischer Begriff ist, bietet er keine Gewähr für eine sachgemässe Darstellung des Sittlichen, am allerwenigsten des christlich Sittlichen. Nur die Auflösung des Christentums im Rationalismus konnte wännen, in der „Tugend“ den wesentlichen moralischen Inhalt der Religion zu besitzen.

γ) Die Behandlung der Ethik als Pflichtenlehre ist eingeführt durch Cicero (de officiis), in die katholische Kirche übertragen durch Ambrosius (de officiis clericorum), auf protestantischem Boden durch die Anlehnung der sittlichen Vorschriften an den Dekalog gepflegt, durch Aufklärungstheologen weitergetragen, legitimiert durch Kant, der in der Pflicht als Produkt der Autonomie der gesetzgebenden Vernunft den Halt der gesamten Sittlichkeit sah. Aber der Begriff der Pflicht führt die Idee des Sittlichen auf objektive Anforderungen gesetzlicher Art zurück (Mosheim), und in der Ethik handelt es sich nicht bloss um gesellschaftliche Forderungen, sondern mehr noch um die Wirklichkeit des Sittlichen in der Gesinnung. Die Behandlung der Ethik als Pflichtenlehre führt sie zurück auf Soziologie, bringt es also nur zu juridisch gefärbter „Gesellschaftsmoral“. Namentlich für die christliche Ethik, welche von dem in Gott erneuerten Personleben ausgeht, das von der Triebkraft des tätigen Glaubens bewegt wird, ist die präzeptive Form der Pflichtmoral, der das Sittliche zum Schattenriss eines unwirklichen Ideals wird (Stange), unzulänglich, obwohl sie an sich den beiden vorher besprochenen Formen weit überlegen ist.

Jede dieser drei Behandlungsweisen ist für sich unfähig, das Wesen des Sittlichen zu reiner und sachentsprechender Darstellung zu bringen; von vornherein verfehlt ist also eine Ethik, die den Stoff in eine dieser traditionellen Formen einzwängt.

b) Schleiermacher hat die drei Behandlungsweisen des Sittlichen unter der Gestalt der Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre in seiner philosophischen Sittenlehre miteinander kombiniert, und eine Reihe von Theologen (Schwarz, Rothe, Werner) hat auch die christliche Sittlichkeit in dieses Schema gezwängt, teilweise mit Weglassung dieses oder jenes Gesichtspunktes (wie Jul. Müller die Tugendlehre weggelassen hat). Aber es ist offenbar unrichtig, die Gliederung der Ethik durch eine Zusammenstellung historisch überlieferter einseitiger Betrachtungsweisen gewinnen zu wollen.

Auch die Kombination dieser drei Gesichtspunkte ist nicht neu, sondern antik. Cicero schon (nach ihm Ambrosius) hat ein Gemisch von Tugend- und Pflichtenlehre und orientiert sie am Gesichtspunkt des höchsten Guts. Schon diese Tatsache sollte jedem Theologen die völlige Unbrauchbarkeit des Schemas für die christliche Ethik einleuchtend machen.

Die Ethik hat zum Inhalt nicht bloss Güter oder Tugenden oder Pflichten, sondern das Sittliche in seinem wahren Wesen, seiner reinen Gestalt, seinem gesamten Umfang. Speziell die theologische Ethik hat zum Inhalt das christlich Sittliche, ist

also wissenschaftliche Darstellung der christlichen Sittlichkeit, wie sie im Leben der wahrhaft gläubigen Christen Wirklichkeit hat. Die wissenschaftliche Gliederung ist aber nicht aus zufällig aufgenommenen Begriffen, sondern aus dem Wesen des Gegenstandes heraus zu bestimmen.

Die hergebrachte und weitverbreitete, aber völlig willkürliche Neigung, als Gegenstand der Sittenlehre den Willen im Unterschied vom Denken bzw. Erkennen hinzustellen, ist schon entwurzelt durch Rothe (Ethik § 87), der mit Recht hervorhebt, dass die Vernunft ebenso gut ein Moralisches ist wie der Wille, das Denken und Erkennen im Handeln also ein moralischer Akt. Rothe definiert die Ethik als Wissenschaft von der menschlichen Selbstbestimmung und dem, was auf ihr beruht. Trotzdem findet sich eine irrthümliche Zuspitzung auf den Willen noch bei Schmid, Dorner, Krarup, A. Hoffmann, Köstlin u. a. Hier soll nun von vornherein festgestellt werden, dass eine Ethik, die ohne genauere Untersuchung des Wesens des Sittlichen nur Willensverhältnisse in Betracht zieht (Herbart), von vornherein einen falschen Ausgangspunkt nimmt.

In der römisch-katholischen Kirche ist die Beziehung der moralischen Beurteilung auf bewusste Willensakte traditionell. Thom. Aqu. Summa Th. II, 1. qu. 6: *ibi incipit genus moris, ubi primum dominium voluntatis incipit*. Schon daraus ergibt sich von selbst eine Veräusserlichung katholischer Moral.

3. Vorläufige (formale) Begriffsbestimmung des Sittlichen.

a) Das Sittliche ist, empirisch-psychologisch betrachtet, das Seinsollende der menschlichen Selbsttätigkeit. Im Menschen ist ein Unterschied zwischen dem Sein, dem tatsächlich Gegebenen, und dem nach dem Zeugnis des Selbstbewusstseins Seinsollenden, das im Leben des Individuums mittelst der Selbstbestimmung ausgestaltet werden soll; das letztere steht also im Gegensatz zum Natürlichen und ist als solches das Absolute des menschlichen Willens genannt. Das Gute ist aber nicht bloss vorhanden im Willen, sondern auch im Erkennen, im Gefühl und im Handeln. Das Sittliche im Sinne des Seinsollenden ist also zu bestimmen als das Absolute der menschlichen Selbsttätigkeit. Sittlichkeit ist hiernach die Betätigungsart des menschlichen Geisteslebens, in der die mit Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung ausgestattete Person sich durch das seinem Bewusstsein einorganisierte Sollen bestimmen lässt.

Weiss, Einl. S. 1: Sittlichkeit (wie sie des Namens wert ist und also allein den Begriff bestimmen kann) ist jene spezifische Art menschlichen Verhaltens (Bewusstseins und Lebens), wobei der Mensch als eine zur Freiheit berufene Person in der Unterordnung unter das absolute Gesetz seines persönlichen Lebens die schlechthinnige Normalität desselben als seine Aufgabe wollend und handelnd anerkennt und vollzieht.

Mit Anlehnung an Aristoteles wird bei vielen von der freien Selbstbestimmung nicht nur das *necessarium*, sondern auch das *violentum*, d. h. das durch Zwang aufgenötigte unterschieden. Da aber bei diesem Unfreiwilligen doch immer die Selbstbestimmung wenigstens in abgeleiteter Weise inbetracht kommt, ist das *violentum* dem *necessarium* nicht gleichartig.

b) Das Sittliche oder Ethische wird aber nicht bloss im absoluten Sinne, also vom sittlich Normalen, sondern auch im amphibolischen Sinne, das Anormale mit umfassend, verstanden. Im Begriff des Seinsollenden als solchen liegt schon, dass Abweichungen von demselben vorhanden sind. Im Unterschied vom bloss Natürlichen, das als vom Naturgesetz bestimmt weder Billigung noch Missbilligung herausfordert, bezeichnet das Sittliche im amphibolischen Sinne alles, was in den Bereich der Selbstbestimmung fällt (das Gute und Böse), als der sittlichen Beurteilung, nämlich Billigung oder Missbilligung, unterstehend. Die Abgrenzung des Ethischen liegt hiernach in der eigentümlich menschlichen Fähigkeit der Selbstbestimmung als des Durchsichseinsollens vermöge des Insichseins begründet.

Die Beanstandung dieses *sensus medius* durch Jul. Müller wurzelt in dessen falschem Idealismus, nach dem er dem Sittlichen eine von der Wirklichkeit unabhängige Würde zuschrieb. Diese Scheingroesartigkeit sieht wie Verselbständigung des Sittlichen aus, bedeutet aber tatsächlich seine Verflüchtigung.

Die vorläufige formale Bestimmung geht nur darauf aus, das Gebiet des menschlichen Seelenlebens abzugrenzen, das den Stoff der Ethik abgibt. Deshalb sind hier alle Bestimmungen inhaltlicher Art, die schon bestimmte Theorien über das Wesen des Sittlichen voraussetzen (wie der Gesichtspunkt des Zwecks oder des Sittengesetzes u. s. w.) noch ausgeschlossen. Scheinbar identisch, tatsächlich aber enger ist die Definition des Moralischen von Rothe (§ 87): „Das durch die kreatürliche Selbstbestimmung, näher durch die eigene Selbstbestimmung des persönlichen Geschöpfs in der irdischen Schöpfungssphäre des Menschen Kausierte, Gewordene.“

Zwischen Moralität und Sittlichkeit hat Hegel unterschieden, zwischen Moralität, Ethik und Sittlichkeit Chalybäus. Aber solche Unterscheidungen von Schattierungen, die ja sehr leicht herzustellen sind, haben nur Sinn bei dem unklaren Schwelgen in Fremdwörtern.

Die Ausdrücke „moralisch“ und „sittlich“, „Moralität“ und „Sittlichkeit“ gestatten sachlich keine Unterscheidung. Im Sprachgebrauch bezeichnet „Moralität“ allerdings mehr eine tatsächliche Zuständigkeit sittlicher Verhältnisse, „Sittlichkeit“ mehr bewusste Kräftigkeit moralischer Lebensrichtung, soweit überhaupt ein Unterschied hervortritt. In Anknüpfung hieran hat Rothe, bestimmt durch Hegel, die Moralität (persönliche Selbstbestimmung überhaupt) als die Voraussetzung der Sittlichkeit (Zugeeignetsein der materiellen Natur an die menschliche Person) betrachtet, so dass die letztere die durch die bestimmende Kraft des sittlichen Selbstbewusstseins vollzogene Ausbildung der ersteren wäre.

Selbstverständlich bezieht sich die Ethik, wenn sie Handlungen unter Normen stellt, auf menschliche Handlungen. Die sittliche Anforderung prinzipiell auf alle Vernunftwesen überhaupt zu beziehen (Kant, Zeller) ist utopisch.

~~~~~

§ 3.

## **Die Ethik als Zweig der systematischen Theologie.**

Schleiermacher, Kurze Darstellung des theol. Studiums. Werke zur Theol. B. 1. H. Weiss, Einleitung in die christl. Ethik. Freib. 1889. Lemme, Religionsphil. u. Theologie, in: Weber, Die Wissenschaften und Künste der Gegenwart. Gütersloh. 1898.

Dass die Ethik mit der Dogmatik zusammen das christliche Lehrsystem bildet, ist anerkannt, findet übrigens in der Dogmatik seine nähere Begründung. Aber die Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Ethik war unklar, so lange die Dogmatik als ein Analogon philosophischer Metaphysik oder als ein Abriss denkender Reflexion über geschichtliche Tatsachen oder als ein Gemisch von beidem behandelt wurde. Methodische Klärung wurde erst erreicht und konnte erst erreicht werden, seitdem die Theologie als christliche Religionswissenschaft durchgebildet wurde. Denn ist das Christentum Religion, so ist die theologische Lehre weder der Philosophie noch der Geschichtswissenschaft gleichzusetzen, sondern als Religionslehre, und, da die christliche Religion Glaube ist, als Glaubenswissenschaft durchzubilden. Daraus ergibt sich, dass Dogmatik und Ethik den christlichen Glauben darzustellen haben, und zwar einerseits hinsichtlich seines Lebensgehaltes, andererseits hinsichtlich seiner Lebensäußerung.

1. Der Gesamtorganismus der Theologie gliedert sich in historische, systematische und praktische Theologie. Die systematische Theologie als christliche Lehrwissenschaft stellt das Wesen der christlichen Religion in der begrifflichen Form zusammenhängender Lehre dar, die als Ausdruck christlicher Wahrheit in der Gemeinde Geltung hat, und verzweigt sich in Dogmatik und Ethik.

Die historische Theologie (die exegetische und die historische im engeren Sinne oder die Kirchengeschichte umfassend), berichtet über die Vergangenheit; dagegen systematische und praktische Theologie verfahren nicht historisch referierend, sondern thetisch darstellend, erzählen nicht, was gewesen ist, sondern formulieren, was in der Gegenwart ist oder sein und gelten soll. Während aber die praktische Theologie die Grundsätze aufstellt und die Anweisungen gibt, nach denen in der Kirche verfahren werden soll, gibt die systematische in Form zusammenhängender Lehre die Darstellung des christlichen Glaubens, die sich der Gemeinde als zutreffender Ausdruck christlicher Wahrheit darbietet. Handelt es sich also nicht (wie in der historischen Theologie) um getreue Wiedergabe der Wirklichkeit, wie sie gewesen ist, sondern um sachgemässe, d. h. dem Wesen des Christentums entsprechende Auffassung der christlichen Wahrheit, die Allgemeingiltigkeit beansprucht, so muss der Systematiker persönliche Überzeugung aussprechen; diese aber hat wissenschaftliche Gestalt nicht als individuelle Ansicht, sondern als Formulierung des christlichen Glaubens, die den Anspruch erhebt, das wahre Wesen des Christentums auszusprechen. Die systematische



Theologie ist hiernach der Hauptzweig der Theologie, in welchem der Inhalt der christlichen Religion ihrem wahren Wesen nach in der begrifflichen Form eines geschlossenen Lehrzusammenhangs theoretisch dargestellt wird.

2. Während die Dogmatik den Glauben darstellt hinsichtlich seiner Bedingtheit durch Gott, also als rezeptives Organ der göttlichen Gnade, beschreibt die Ethik denselben hinsichtlich seiner Betätigung in der Menschenwelt, also als drastisches Organ des Handelns. Die Glaubenslehre betrachtet demnach das christliche Glaubensleben unter dem Gesichtspunkt der Abhängigkeit, die Sittenlehre unter dem Gesichtspunkt der Freiheit.

a) Diese Einteilung wie die Art ihrer Durchführung ergibt sich aus dem Begriff der Religion, speziell der christlichen Religion. Die Religion ist Verhältnis des Menschen zu Gott, beruhend auf einem göttlichen Verhalten zu den Menschen, im höchsten Sinne ein persönliches Gemeinschaftsverhältnis: mag in niederen Religionsformen ein kultisches Verhältnis der Gemeinschaft oder der Priesterschaft zur Gottheit der religiösen Anschauung genügen, so entspricht im Christentum der durch den Stifter der christlichen Religion begründeten Religiosität einzig und allein ein persönliches Gemeinschaftsverhältnis zu dem himmlischen Vater. Der Wert der Persönlichkeit in religiöser Hinsicht, in den ausserchristlichen Religionen erdrückt und im Katholizismus verkürzt, kommt allein im Christentum, und zwar im evangelischen Christentum zu seinem Recht. Das protestantische Persönlichkeitsprinzip ergibt sich unmittelbar aus dem recht erkannten Wesen des Christentums, indem wahres Christentum, der Idee des Reichs Gottes entsprechend (Joh. 3, 3), überhaupt nur vorhanden ist in Individuen, die durch eine grundlegende Bekehrung und Erneuerung aus Gott in persönliche Lebensbeziehung zu der heiligen, absoluten Persönlichkeit eingetreten sind, die sich in Christo den Erwählten zu heiliger Liebes- und Lebensgemeinschaft erschliesst (Matth. 18, 3). Wesensgemässe Verwirklichung hat also das Christentum nicht in einem nach staatlicher Analogie verfassten klerikalen Kirchenorganismus (Katholizismus), also nicht in einer äusserlichen Anstalt oder Verfassung, auch nicht in einem in der Geltung des Zwangs stehenden Lehrgesetz (Orthodoxismus), auch nicht im Gemeindeleben der Volkskirche (Ritschl), — denn in all diesen Formen ist das Christentum überlieferungsmässig entleert und verflacht — sondern in der Gemeinde der Gläubigen, in der jeder Einzelne ein Glied am Leibe Christi ist, das durch den Erlöser in persönlicher Heilsgemeinschaft mit Gott steht. Natürlich verbreitert sich das Christentum von diesem seinem Wesensbestande in Gott geheiligten Persönlichkeiten aus vermöge seiner geschichtlichen Continuität auch zur Durchdringung der in Volkskirchen vom christlichen Prinzip beherrschten Gebiete und gibt sich Ausdruck in unentbehrlichen Lehrformulierungen und wechselnden Organisationen. Da aber das Christentum seinem eigentlichen Wesen nach real ist (Joh. 17, 21 ff.) in Persönlichkeiten, die in bewusster und gewollter Lebensgemeinschaft mit Christo stehen durch den heiligen Geist (Röm. 8, 14), so ist der Ausgangspunkt für eine wissenschaftliche (d. h. dem Wesen des Objekts entsprechende) Auffassung der Dogmatik wie der Ethik der Wesensgehalt oder der Glaubensbestand der in Christo erneuerten Persönlichkeit. Jeder andere Ausgangspunkt ist entweder weltlich (dem Wesen des Objekts nicht entsprechend) oder traditionalistisch (ohne hinreichendes Verständnis des Objekts überlieferungsmässige Gesichtspunkte aufgreifend), entweder unkirchlich (weil ausserchristliche Massstäbe an das christliche Glaubensleben anlegend) oder überkirchlich (weil autoritative Richtpunkte aufstellend), statt wirkliches Christentum aus seinem Wesen heraus zu enthalten.

b) Der Gesamtumfang des menschlichen Seelenlebens tut sich auf in zwei Grundbeziehungen, in Rezeptivität und Spontaneität. In Anwendung auf das christliche Glaubensleben ergibt dieser Unterschied die Zweiseitigkeit von Religiosität und Sittlichkeit. In seiner Religiosität verhält sich der Christ Gott gegenüber wesentlich empfangend, sich hingebend, fühlt sich durch die Gottheit bedingt, bestimmt, weiss sich von der Gnade getragen und gehalten. Die christ-

liche Religion fordert aber von dem Jünger Jesu auch ein bestimmtes Handeln (2. Petr. 1, 8), das ihm in Beziehung auf die Gemeinschaft und die Welt die Bewährung des Glaubenslebens aufnötigt: diese Selbsttätigkeit des Gläubigen ist die Sittlichkeit, in der sich sein Glaubensleben als Born der Kraftentfaltung auf tut. Das erste, die religiöse Bedingtheit durch Gott, also das Glaubensleben unter dem Gesichtspunkt der Abhängigkeit kommt zur Darstellung in der Glaubenslehre, das zweite, das sittliche Handeln in Beziehung auf die Menschenwelt, also das Glaubensleben unter dem Gesichtspunkt der Freiheit in der Sittenlehre. Jene behandelt das Erwachsen der christlichen Persönlichkeit aus dem Lebensgrunde der Gnade, diese die Betätigung der christlichen Persönlichkeit, die auf jenem Lebensgrunde erwächst. Bedingtheit und Selbsttätigkeit, Abhängigkeit und Freiheit sind hiernach die massgebenden Gesichtspunkte für den Unterschied von Dogmatik und Ethik.

Das Verdienst, Einheit und Unterschied von Dogmatik und Ethik auf einen wissenschaftlichen Ausdruck gebracht zu haben, gebührt Schleiermacher. (Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, herausg. von Jonas. Berlin 1843. Einl.) Nach Schl. ist die christliche Sittenlehre „eine geordnete Zusammenfassung der Regeln, nach denen ein Mitglied der christlichen Kirche sein Leben gestalten soll“; diese aber erheben sich auf dem Grunde der christlichen Frömmigkeit, die einerseits eine Erkenntnis enthält, andererseits eine Handlungsweise erzeugt. Da sich das Handeln, das aus der Frömmigkeit erwächst, nicht von der Frömmigkeit trennen lässt, sind Dogmatisches und Ethisches eins; denn es ist ein und derselbe Gegenstand, an dem 1. das Interesse des Frommen haftet, und das ihn 2. zum Handeln treibt. Aber die Formel der dogmatischen Aufgabe ist: „Was muss sein, weil die religiöse Form des Selbstbewusstseins, der religiöse Gemütszustand ist?“ Dieses Sein, das im Glaubensleben gegeben ist, entfaltet sich in der Glaubenslehre als Wissen vom Glauben, als Glaubenserkenntnis. Die Formel der ethischen Aufgabe ist die Frage: „Was muss werden aus dem religiösen Selbstbewusstsein und durch dasselbe, weil das religiöse Selbstbewusstsein ist?“ Denn das religiöse Bewusstsein ist nicht bloß ruhend, es enthält in sich den Antrieb, *ᾠκνῆ*, impetus, der in Handeln übergehen muss. Durch diese Anschauung hat Schl. die Unterscheidung von Glaubenslehre und Sittenlehre nach den Gesichtspunkten der Abhängigkeit und Freiheit begründet.

Der Begriff der christlichen Sittlichkeit haftet hiernach ebenso am Begriff der Persönlichkeit wie am Begriff der Freiheit.

Der Unterschied von Dogmatik und Ethik lässt sich anschaulich machen an der Linse, die von der einen Seite die Lichtstrahlen in sich sammelt, um sie nach der andern Seite auszustrahlen. Die Christen sind Kinder des Lichts (1. Thess. 5, 5; Luk. 16, 8; Joh. 12, 36). Sie werden es dadurch, dass sie an das Licht glauben. Gott ist das Licht an sich (1. Joh. 1, 5), der Logos ist das wahrhafte Licht für die Menschheit (Joh. 1, 4ff.), er strahlt in die Menschheit hinein als fleischgewordener in Christo (Joh. 3, 13. 12, 46. 1. Joh. 2, 8) und gibt denen, die an Jesum Christum glauben, Heil und Leben (8, 12. 9, 5; 1. Petr. 2, 9). So werden aus dem Licht Kinder des Lichts geboren — das beschreibt die Dogmatik. Das objektive göttliche Licht des Heilsgrundes, der Heilstatsachen und der Heilswahrheiten (1. Joh. 2, 9. 10) wirkt sich aber aus im Glaubensleben, in dem die Kinder des Lichts im Licht wandeln (Eph. 5, 8; 1. Joh. 1, 7), fortwährend anziehend die Rüstung des Lichts (Röm. 13, 12) und ihr Licht leuchten lassend (Matth. 5, 16), indem sie Früchte des Lichts bringen (Eph. 5, 9). Dieses Herausleuchten des Lichts von Christo aus dem Jünger Jesu beschreibt die Ethik.

Der richtigen Verhältnisbestimmung nähern sich an Dorner, Kähler, Sieffert.

3. Glaubenslehre und Sittenlehre stehen hiernach in einem unlöslichen Zusammenhang, indem die Glaubenslehre die in der Sittenlehre zu entfaltende christliche Sittlichkeit begründet und fordert, und die Sittenlehre sich auf die Glaubenslehre zurückbezieht und die in ihr begründete Sittlichkeit entfaltet. Sind also beide Disziplinen koordiniert, indem sie das christliche Be-

wusstsein nach zwei verschiedenen Seiten hin aussprechen, so ist doch die Ethik, sich auf die Dogmatik gründend und durch sie bedingt, insofern subordiniert, als die christliche Sittlichkeit aus der christlichen Religiosität erwächst.

Es gibt christliche Frömmigkeit ohne sittliche Bewährung (Matth. 7, 21 ff. 25, 32 ff.; 1. Kor. 13, 1 ff.), aber nicht christliche Sittlichkeit ohne die Grundlage christlicher Frömmigkeit.

In ganz unhaltbarer Weise hat de Wette, beeinflusst durch Kant, die Ethik aus dem Zusammenhang der theol. Disziplinen zu selbständiger Stellung lösen wollen.

Die Subordinierung der Ethik unter die Dogmatik ist unrichtiger Weise abgelehnt von Schleiermacher, auch von H. Schultz.

Wenn Schl. sagt, die christl. Sittenlehre sei auch Glaubenslehre, die Glaubenslehre auch Sittenlehre, so ist das erstere richtig und wird bewiesen durch die früher regelmässige Hineinziehung des ethischen Stoffs in das dogmatische System, das zweite ist unrichtig und wird widerlegt durch Schleiermachers eigene Angabe, dass nie die Hineinziehung des dogmatischen Stoffs in den ethischen theologisch vollzogen sei.

Der Irrtum kann aber durch den Gesichtspunkt entstehen, dass, wenn man im menschlichen Seelenleben Physisches und Moralisches gegenüberstellt, das Religiöse mit unter das letztere zu fallen scheint. Nun kann man in gewisser Weise sagen, dass alles Religiöse auch eine moralische Seite hat, also mit unter moralischen Gesichtspunkt fällt, aber nicht, wie Rothe sagt, dass das Moralisches das religiöse Verhältnis involviert; denn dann wäre dieses Aktivität, was falsch ist, wie wir gesehen haben.

Das Verfahren, Religion in Moral hineinzunehmen, liegt vor bei Kant, und ist theologisch durchgeführt von Ritschl. (Vgl. Bornemann, Unterricht im Christentum. 1891.)

Die sachlich notwendige Subordinierung der Ethik unter die Dogmatik ergibt den konfessionellen Charakter der Ethik, der so wie so nach encyklopädischen Grundsätzen für jeden Zweig der evangelischen Theologie feststeht.

Schleiermacher befürchtete von einer Subordinierung der Sittenlehre ihre Verwicklung in alle dogmatischen, also konfessionellen Streitigkeiten. Als wenn diese nicht so wie so vorhanden und irgendwie zu vermeiden wäre! Der konfessionelle Gegensatz ist sogar in den ethischen Unterschieden teilweise schärfer als in den dogmatischen. Die prinzipielle Verwerfung des mönchischen Lebensideals bezeichnet z. B. einen unüberbrückbaren Gegensatz des gesamten Protestantismus gegen den Katholizismus. Die liturgische und rituelle Richtung der morgenländischen orthodoxen Kirche trennt diese in ihrer ethischen Haltlosigkeit und Inhaltlosigkeit grundlegend von den abendländischen Kirchen; und die klerikale Organisation der römischen Kirche in der gesetzlichen Abhängigmachung des Sittlichen von der priesterlichen Leitung und der damit zusammenhängenden Vereinzelung der sittlichen Anforderungen trennt diese grundlegend von der protestantischen Gebundenheit des individuellen Gewissens an Gott.

Eine christliche oder theologische Moral, die keinen konfessionellen Charakter hätte, ist ein Phantom, und der Versuch einer solchen wäre entweder eine Einbildung oder kein wissenschaftliches Gebilde. Die abgeblasste konfessionslose Moral der Praxis, wie sie in manchen Anstalten umgeht, ist protestantische, aber unevangelische Aufklärungsmoral.

4. Über die Abgrenzung von Glaubenslehre und Sittenlehre ist trotz vieler Verhandlungen ein Einverständnis nicht erzielt und wird inanbetracht der auch in der Theologie stark hervortretenden, Apostelgesch. 17, 21 gekennzeichneten menschlichen Neigung kaum je erzielt werden.



Bei der altprotestantischen Verbindung von Dogmatik und Ethik fand unter der Herrschaft der Lokalmethode überhaupt keine methodisch sichere Einfügung ethischer loci statt, ethische Themata konnten aber in Anlehnung an die Lehren vom Gesetz, vom Glauben, von der Kirche, von der Heiligung behandelt werden. Von reformatorischer Klarheit ist die Anfügung bei Calvin, der im 3. Buch der Institutio (*de modo percipiendae Christi gratiae, et qui inde fructus nobis proveniant, et qui effectus consequantur*) in Anknüpfung an den Glauben von der aus ihm entspringenden *vita christiana* handelt. Bei Joh. Gerhard findet bei unsystematischer Aneinanderreihung der loci eine Verzettlung der ethischen Themata statt, die durch Melancthon eingeleitet war.

Nach P. Ramus unterschied man seit Pfaff Dogmatik und Ethik als *theologia theoretica* und *practica*, doch das ist unrichtig; denn die Dogmatik, als das Glaubensleben der Wirklichkeit gemäss darstellend, ist — recht behandelt — eminent praktisch, ebenso wie die Ethik, und die Ethik als Wissenschaft ist ebenso theoretisch wie die Dogmatik. Die in Zusammenhang mit dieser Unterscheidung auftretende Scheidung des Objekts als *credenda* und *agenda* (bei Buddeus, Crusius, Heilmann, Klein u. a.) entspricht einer falsch theoretischen Auffassung des Glaubens; es handelt sich aber in der Dogmatik nicht bloss um eine *fides quae creditur*, sondern hauptsächlich um die *fides qua creditur*, und eben diese in ihren Lebensäusserungen beschreibt die Ethik. Verwandt hiermit ist die Formel Stäudlins, die Glaubenslehre beziehe sich auf die Ansicht, die Sittenlehre auf den Willen des Menschen, die von A. v. Oettingen, die Dogmatik beziehe sich auf das Christentum als gottgeoffenbarte Versöhnungswahrheit, die Ethik auf den Christen in seinem gottgeoffenbarten Heilsleben, die von Harless, dort handle es sich um die Frage: was dünkt dich um Christum? hier um die Frage: was dünkt dich um die rechte Art eines Christen auf Erden? Besser ist die Unterscheidung zwischen Glauben und Leben (Marheineke), aber sie ist unzureichend, denn die Dogmatik behandelt ebenso Leben wie die Ethik Glauben.

Eine Fortsetzung dieser Gedankenlinie ist das Teilungsprinzip des Verhaltens Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott (in den irdischen Verhältnissen), das in verschiedener Form durchschlägt bei Vilmar, Luthardt, Dorner, Köstlin, Beck. Indem Beck (Vorl. über christl. Ethik. B. 1. Gütersloh 1882) die system. Theologie als Wissenschaft von der heiligen Schrift ansieht, die einerseits Zeugnis von dem objektiven Inhalt des Christentums, der Versöhnungsgnade gibt, andererseits sich in subjektives Personleben umsetzt in dem Glauben, der in der Versöhnungsgnade wurzelt, wird ihm der Unterschied von Dogmatik und Ethik der von objektiv geschichtlicher Wahrheit und subjektiv persönlicher Gottseligkeit. Dadurch, dass so alles religiöse Erleben in die Ethik fällt, wird die Ethik mit einer Fülle dogmatischen Stoffs überladen und die Klarheit des Unterschiedes zwischen Religiösem und Sittlichem aufgehoben.

Hofmann (Encykl. der Theologie, herausgegeben von Bestmann, Nördl. 1879) machte die system. Theologie zu einer weitschweifigen Geschichtsphilosophie, welche die ganze Heilsgeschichte von Adam bis zum Weltende in acht Lehrstücken durchläuft. Das siebente Lehrstück behandelt die Gegenwart in zwei Teilen, deren erster das Verhalten Gottes gegen die Menschheit in der Kirche, deren zweiter — das ist die Ethik — das in Jesu Christo vermittelte Verhalten gegen Gott bespricht. Abgesehen von der unhaltbaren Auffassung der system. Theologie, durch welche die Ethik zum Anhängsel einer die Grenzen von biblischer Geschichte und Dogmatik aufhebenden Geschichtsphilosophie wird, ist es unrichtig, im Sittlichen nur das Verhältnis zu Gott in Betracht zu ziehen, das es auch ist, und das Verhalten zu den Menschen, das es ist auf dem Grunde der Gebundenheit an Gott, zu kurz kommen zu lassen. Mit Hofmann hing zusammen Franks unklare Einteilung, dass die Dogmatik die mit sich identischen Grundlagen und den überall gleichen Wesenscharakter des Christenlebens, die Ethik die Durchführung des christlichen Lebens in dem ihm eignenden Umfange darstellen soll. Aber daneben griff Frank auch auf Schleiermachers Auffassung zurück. Und klar war der Aufriss seines dreigliedrigen Systems (S. der christl. Gewissheit, Wahrheit und Sittlichkeit) nach dem Schema: der Wahrheit versichert sein, sie erkennen, sie tun.

Eine völlig unhaltbare Grenzverschiebung brachte R. Rothe durch die Stempelung der Dogmatik zu einer histor. Disziplin und die Verweisung der Ethik in die spekulative Theologie. (Theolog. Encyklopädie, herausgegeben von Ruppelius, Wittenberg 1880.) Indem er nämlich die Dogmatik unrichtig bestimmte als Wissenschaft vom kirchlich gegebenen Dogma, wies er ihr den dogmat. und ethischen Stoff zu, der geschichtlich im kirchlichen Dogma gegeben ist: die Dogmatik hat aber nicht historisch-kritisch darzustellen und zu beurteilen, was gegolten hat, sondern zu lehren, was gelten soll. Und indem er für die christliche Wahrheit eine objekt. Begründung in spekulativer Form forderte, postulierte er eine spekulative Theologie und Kosmologie, letztere zerfallend in Physik und Ethik; es ist aber Täuschung zu meinen, die christliche Sittlichkeit auf spekulativem Wege ableiten zu können, diese ist vielmehr tatsächlich gegeben in der religiösen Erfahrung. (Vgl. in der Festschrift der Universität Heidelberg: Lemme, Die Vertreter der systematischen Theologie. Heidelberg 1903.)

Die gezeichnete Unsicherheit, die deutlich H. Weiss widerspiegelt, ist begründet in der geschichtlichen Entwicklung der systematischen Theologie. Ungebührlich lange fortgewirkt hat seit der alten Kirche die traurige Auffassung der Religion als eines *mixtum compositum* von Erkenntnis und Tun. Dieser gemäss entwarf der erste Systematiker Origenes sein Lehrsystem als spekulative Metaphysik in Nachbildung der antiken philosophischen Systeme, so dass diese als kirchliche Metaphysik sich der philosophischen überlegen wusste, ihr aber doch wesentlich gleichartig war. Dieses Analogon philosophischer Spekulation besteht bis heute. Zweifellos genügt es aber den christlichen Heilstatsachen nicht. Also nahm man eine Reflexion über diese in das metaphysische System auf, eine äusserliche Addition, die das ganze Mittelalter unfähig machte, überhaupt zu einem System zu gelangen. Luther begründete die Glaubenswissenschaft. Aber da er sie nur tatsächlich mit religiöser Genialität aufbaute, ohne sie wissenschaftlich durchzuführen, lenkte die Glaubenslehre in Schriftlehre ein, ohne dass in der biblischen Theologie klar unterschieden wäre, wie weit sie historisch ist und wie sie systematisch wird. Die protestantische Orthodoxie machte die Reflexion über die biblischen Heilstatsachen zur Hauptsache. Aber denkende Reflexion über historische Tatsachen bleibt in der Geschichtswissenschaft stehen und ergibt noch kein Erkenntnissystem. Ausserdem konnte doch auch die protestantische Theologie in der Lehre von Gott und der jenseitigen Welt die Metaphysik nicht entbehren. Also wahrte ein *mixtum compositum* halbphilosophischer Metaphysik und denkender Reflexion über geschichtliche Tatsachen die Continuität mit der Scholastik. Und noch heute geben manche dieses methodisch betrachtet unhaltbare Gemisch mit dem Stolz objektiven Erkennens im Gegensatz gegen den „Subjektivismus“. Es sollte doch aber jedem einleuchtend sein, dass theoretische Reflexion über Geschichtstatsachen überhaupt keine theologische Systematik ist. Ferner gibt es von Gott nicht in gleicher Weise ein Wissen wie von den in Raum und Zeit gegebenen Objekten, sondern durch das religiöse Erleben hindurch. Gegenstand des Wissens im Sinne weltlicher Wissenschaft ist, was unserer sinnlichen Erfahrung in Raum und Zeit gegeben ist; in diesem Sinne Gott zum Gegenstand einer Wissenschaft machen zu wollen, ist also gottwidrig. Gott ist Gegenstand des Wissens für die religiöse Erfahrung; nur in ihr auf ihrem Boden gibt es also religiöse Gotteslehre. Und ebenso sind die Heilstatsachen, was sie sind, nicht als kahle Geschichtstatsachen, sondern in ihrer Wirkung auf das religiöse Erleben. So ist die Glaubenslehre einheitlich als Lehre vom christlichen Glauben aufzufassen. Die Theologie ist auf einen neuen Boden gestellt, seitdem festgestellt ist, dass sie die Religion zum Objekt hat, und dass die Religion an sich weder ein Wissen noch ein Tun ist. Also hat die systematische Theologie durchaus mit der christlichen Religion zu tun. Und sowohl Dogmatik wie Ethik hat christliche Religion darzustellen. Wer das „Subjektivismus“ schilt, beweist nicht Überlegenheit, sondern Rückständigkeit. Die christliche Religiosität ist Ergebnis des objektiven göttlichen Wirkens in der Welt wie in der Offenbarung, sie spiegelt also sowohl das ewige Wesen Gottes wie seine besonderen Heilsveranstaltungen, besitzt demnach die Erkenntnis Gottes und das Verständnis seines geschichtlichen Heilswirkens in innerlicher Lebenseinheit

im lebendigen Glauben, indem die im Mittelalter nie wahrhaft verstandene Harmonie von Natur und Gnade hergestellt ist. So ist wirkliche systematische Theologie Glaubenswissenschaft.

§ 4.

## **Das Verhältnis zu den übrigen theologischen Disziplinen.**

Rothe, Zur Dogmatik. Gotha 1869. Lemme, Über das Verhältnis der Dogmatik zu Kritik und Auslegung der H. S. nach Schleiermacher. Göttingen 1874. Kropatschek, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche. Leipzig 1904. Bachmann, Die Sittenlehre Jesu und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Leipzig 1904.

### **1. Das Verhältnis zur exegetischen Theologie.**

Vermöge des protestantischen Grundsatzes der alleinigen Normativität der heiligen Schrift, die massgebend ist für alle christliche Lehre, also auch für die Lehre von der Sittlichkeit, hat die Ethik auch eine notwendige Beziehung zur exegetischen Theologie, und zwar die, dass die letztere wissenschaftlich basierend für die erstere ist. Bemisst sich die Christlichkeit an der Lehrnorm des Evangeliums, so muss die Ethik ihre Darstellung des Wesens und Gehalts der christlich sittlichen Idee und die Entfaltung ihrer Beziehungen und Verzweigungen als in Übereinstimmung mit der Lehre Jesu, der von ihm gepflanzten apostolischen Sittlichkeit und den neutestamentlichen ethischen Ideen und Grundsätzen stehend nachweisen. Die ethischen Prinzipien wie die praktische Moral, die uns in den Offenbarungs-urkunden entgegentreten, werden aber behandelt in der exegetischen Theologie, die insofern die Voraussetzung der Ethik bildet, als sie die biblische Vorarbeit liefert für ihren wissenschaftlichen Aufbau.

Dass die Ethik nicht bloß ein Verhältnis zur heiligen Schrift hat, sondern gerade auch zur exegetischen Theologie, wird dadurch ins Licht gestellt, dass die Heranziehung einzelner Schriftstellen gar keine Schriftgemässheit verbürgt; z. B. Ritschls Unterricht in der christlichen Religion zieht zahlreiche Schriftstellen heran und ist tatsächlich nicht schriftgemäss, und H. Schultz' Grundriss der evangelischen Ethik zitiert eifrig Schriftstellen, ohne inhaltlich Schriftethik zu bringen. Daher ist zu fordern, dass die wissenschaftliche Ethik nicht durch den Prunk von vereinzelten loci probantes, die oft loci improbantes sind, mit einem Schein von Schriftgemässheit umhüllt werde, sondern als ganzes mit der neutestamentlichen Moral im ganzen in Analogie stehe, so dass die Übereinstimmung der ethischen Prinzipien aufgezeigt wird, und die Gleichheit der Begründung des christlichen Handelns in derselben religiösen Grundrichtung wie im N. T. ins Licht tritt. Solche Darstellung biblischer Moral im ganzen gibt die exegetische Theologie. Diese bietet daher den unerlässlichen Unterbau christlicher Moral, namentlich in der biblischen Theologie.

Zitierung einzelner Schriftstellen lässt einem rationalistischen divide et impera Raum; ein Gesamtvergleich der ethischen Grundanschauungen des N. T.s, wie sie jede unbefangene biblische Theologie N. T.s bieten muss, zeigt die Unzulänglichkeit naturalistischer Moral.

Gediegene Beispiele eines gesunden Verhältnisses der Ethik zur biblischen Theologie N. T.s bieten die noch so verschiedenartigen Bücher von Wuttke, Ch. F. Schmid, Martensen, Frank.

Aber die Ethik ist nicht eine Zusammenfassung von Abschnitten aus der biblischen Theologie, auch nicht systematisierte Schriftlehre, wie Beck sie hat behandelt wissen wollen, sondern selbständige systematische Disziplin. Die biblische Theologie N. T.s stellt dar, wie das Glaubensleben sich nach seiner sittlichen Seite im apostolischen Zeitalter ausgesprochen hat, grundlegend, wie der Erlöser in einem heiligen Liebesleben seinen Jüngern wahre Sittlichkeit vorgelebt und bezeugt hat; die Ethik als systematische Wissenschaft stellt dar, wie evangelische Sittlichkeit in der Gegenwart ist und sein muss, um im Sinne des N. T.s christlich zu sein. Die apostolische und die gegenwärtige Moral sind im Wesen eins, in den Ausdrucksformen verschieden.

a) Die christliche Sittlichkeit hat neben dem identischen Inhalt auch eine bewegliche Seite hinsichtlich ihrer Verflochtenheit in die sozialen Verhältnisse. Familie, Staat und Kirche haben gegenwärtig eine ganz andere Gestalt wie in der apostolischen Zeit, unsere Gesellschaftsverfassung ist eine total andere. Die neutestamentlichen Aussagen in Beziehung auf die damaligen Verhältnisse passen also nicht ohne Weiteres auf die Gegenwart. Der Apostel Paulus gibt z. B. Anweisungen über die Sklaverei, wir verwerfen sie grundsätzlich — in sachlicher Übereinstimmung mit seinen Grundsätzen.

b) Die neutestamentlichen Aussagen reichen für unsere reichentwickelten Kulturverhältnisse nicht aus; z. B. die grossen Schwierigkeiten, die unter der „sozialen Frage“ zusammengefasst werden, erscheinen ein selbständiges Eingreifen durch selbständige christlich-sittliche Überzeugung. Aber ein Erfassen solcher Aufgaben im neutestamentlichen Liebesgeist entspricht biblischer Frömmigkeit auch ohne die gesetzliche Anwendung biblischer Vorschriften.

c) Das christliche Leben der apostolischen Anfangszeit war wesentlich Gemeindeleben in engen Kreisen; dagegen gegenwärtig beherrscht es Völker und Erdteile, verkörpert sich in Staatskirchen, Volkskirchen und Sekten. Während sich das Christentum der Anfangszeit zu Staat, Kunst und Wissenschaft, so wie diese Mächte damals beschaffen waren, vorwiegend exklusiv verhielt, hat die Kirche der Gegenwart zu diesen Mächten ein positives Verhältnis. Infolgedessen ist die Ethik genötigt, hierüber im Geist des N. T.s die christlichen Normen aufzustellen.

d) Auf der andern Seite hat manches, was zur Ethik des Anfangs gehörte, nicht ewige, absolute Bedeutung, sondern nur geschichtliche vorübergehende, weil es eben nur den Erfordernissen der Zeit entsprach. Z. B. die Verlassung der Urkirche (Apostolat, lose Geisteseinheit der Gemeinden u. s. w.) ist, obgleich in vieler Hinsicht vorbildlich, nicht verbindliches Gesetz (als wenn z. B. der Apostolat in der Zwölfzahl erneuert werden müsste); die 4 Heidenchristen-Anforderungen Apostelgesch. 15 werden (zwar von der morgenländisch-orthodoxen, aber) von der evangelischen Kirche nicht als göttlich bindendes Gesetz angesehen; ferner wird die Vorschrift über die Verschleierung der Frauen beim Gebet, 1. Kor. 11, als den Verhältnissen der Zeit und des Morgenlandes entsprechend damals notwendig, für andere Zeiten und Gegenden nicht als verpflichtend angesehen.

Indem demnach das christliche Pneuma der Gegenwart zu einer selbständigen Beurteilung und Durchdenkung der sittlichen Ideen, Verhältnisse und Aufgaben genötigt ist, hat die theologische Ethik trotz der notwendigen Übereinstimmung mit der



heiligen Schrift hinsichtlich der Auffassung des Wesens der christlichen Sittlichkeit, ihrer Grundsätze und leitenden Gesichtspunkte, in vieler Hinsicht auch ihrer Ausgestaltung im einzelnen doch die Selbständigkeit der systematischen Disziplin gegenüber der exegetischen Theologie.

## 2. Das Verhältniß zur historischen Theologie.

Da der Ethiker einer bestimmten geschichtlich gewordenen Kirche angehört, fusst er tatsächlich auf der Geschichte der christlichen Kirche und nimmt (ohne sein Verdienst, oft auch ohne seine Würdigkeit) an dem geistigen Ertrage dieses Entwicklungsprozesses Teil. Dem Ethiker geziemt es aber, die geschichtlichen sittlichen Erscheinungen nicht bloss mit der Kritik zu beherrschen, die ihm seine Kirche bietet, sondern sich der ethischen Lehren der Geschichte mit persönlicher Urteilskraft zu bemächtigen. Wie die Geschichte überhaupt das Sichauswirken und -ausleben ethischer und unethischer Mächte und Strömungen verdeutlicht, so zeigt speziell die Kirchengeschichte die Kraft christlich sittlicher Ideen und die Folgen kirchlicher Verirrungen. Der allgemeine Satz: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“, gewinnt kirchengeschichtlich sein Recht in der Aufzeigung der immer gleichen entsittlichenden Folgen religiöser Irrtümer und auflösenden Folgen religiös-sittlicher Abwege wie der immer gleichen, segensreich wirkenden Kraft wahrhaft christlicher religiös-sittlicher Grundgesinnung.

Aus den Lehren der Geschichte praktisch zu lernen, ist schwer: die Niederlage von Jena ist z. B. in Preussen unvergessen; die Lehren falscher Kirchenpolitik zu ziehen, sind wenige imstande. Aus den Lehren der Geschichte theoretisch die zu beherzigenden oder auch die richtigen Konsequenzen zu ziehen, hindert gewöhnlich der politische und kirchliche Standpunkt. Dass ein lehrhafter Orthodoxismus ohne sittliche Selbstzucht und Kraft die Kirche innerlich aushöhlt und dem Verderben anheimliefert (vgl. Kingsley's Hypatia), lehrt die Geschichte ebenso unaufhörlich in verschiedener Form wie, dass ein die Moral preisender Rationalismus auch die christliche Moral zerstört, weil sein Moralismus der religiösen Grundlage christlichen Glaubenslebens entbehrt. Aber welcher Rationalist sieht dies oder, wenn er es sieht, will es sehen?

Noch schwerer jedoch wie die negativen, werden die positiven Lehren der Geschichte gesehen.

Schleiermacher hat (entsprechend seiner Naturalisierung des Ethischen, nach der die Ethik eigentlich die Wissenschaft von den in der Geschichte wirksamen Triebkräften des menschlichen Handelns wurde) die Kirchengeschichte reale christliche Ethik genannt, besser würde man sie als die Rechnungsprobe der Ethik bezeichnen. Wie der Ethiker der Kirchengeschichte nicht ent-

raten kann, um seine sittlichen Urteile durch die Tatsachen zu beleuchten, ebenso kann der Kirchenhistoriker die Geschichte der christlichen Kirche stofflich nicht beherrschen ohne gründliche Kenntnis der Ethik, welche die Massstäbe des Urteils über die geschichtlichen Vorgänge und Erscheinungen bietet. Kirchengeschichte ohne die Ideen der Ethik ist blind, Ethik ohne die Erfahrungslehren der Kirchengeschichte ist farblos.

Jeder katholische Ethiker, der etwas aus der Geschichte zu lernen imstande wäre, müsste mit Theiner die erzwungene Ehelosigkeit der Priester aus ihren Folgen und Wirkungen verurteilen, und jeder katholische Historiker, der etwas aus der Ethik zu lernen imstande wäre, müsste die Inquisition mit ihrem nicht nur allem Christentum, sondern schon aller Menschlichkeit hohnsprechenden Greueln und darum eine Kirche, aus deren Prinzipien sie erwächst, verurteilen.

Vgl. Graf Hoensbroech, Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit. II. Leipzig 1902.

Die Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung ist nicht bloss das Betätigungsgebiet der sittlichen Idee, sondern auch der Ort ihres Werdens; denn wenngleich sie als solche in der H. S. gegeben ist, so erfährt sie doch in der Entwicklung der Kirche eine allmähliche Ausgestaltung in der fortschreitenden Selbstbesinnung des kirchlichen Geistes auf seinen christlichen Gehalt. In dieser Hinsicht muss der Ethiker aus Kirchen- und Dogmengeschichte berücksichtigen, was für sittliche Standpunkte sich im Verlauf der Kirche unter dem Titel des Christlichen geltend gemacht haben, wie das Kirchliche sich in ethischer Hinsicht zum Christlichen verhalten, das Christliche sich mit Unchristlichem verbunden oder aus dieser Verbindung gelöst hat.

Die Idee des Christlich-Sittlichen wäre an sich grundsätzlich geschichtslos, durch die objektive absolute Offenbarung und die überall anerkannte Normativität apostolischer Frömmigkeit feststehend; aber sowie der Reflexion die Frage erwächst, welche Idee des Sittlichen wahrhaft christlich sei, erfolgt mit der Verschiedenheit der Antwort die Verschiedenheit der ethischen Theorie, und damit ist das Moment der geschichtlichen Beweglichkeit für die Idee selbst gesetzt. Für die Anwendungen und Beziehungen der sittlichen Idee ergibt sich dieses Moment von selbst durch die Verflochtenheit des christlichen Glaubens in die Welt der Wirklichkeit.

### 3. Das Verhältnis zur praktischen Theologie.

Glaubenslehre und Sittenlehre stellen den Kirchenbegriff dar, dessen fortdauernde und fortschreitende Umsetzung in Wirklichkeit das Objekt der praktischen Theologie bildet. Diese beschreibt das der Idee der Kirche entsprechende Handeln und zeichnet das Verfahren, um die empirische Kirche in Einklang zu bringen mit ihrer Idee; notwendig fusst sie hierfür auf der dogmatischen Lehre von der Kirche und orientiert sich an den ethischen Gesichtspunkten über die Kirche, nach denen sich das

in der praktischen Theologie darzustellende kirchliche Verfahren bestimmen muss. Die Ethik bildet in dieser Hinsicht das Mittelglied zwischen der Theorie der Dogmatik und den Anweisungen der prakt. Theologie; diese ist auf die Gesamttätigkeit der Kirche angewandte Ethik.

Eine Schranke zwischen Ethik und praktischer Theologie wird dadurch gezogen, dass die erstere das Handeln der christlichen Persönlichkeit beschreibt, die zweite das Handeln der Kirche.

Indem Schleiermacher das Sittliche im Naturwerden der Vernunft sah, trat bei ihm die sittliche Persönlichkeit zurück gegenüber dem sittlichen Prozess im Ganzen und Grossen; und wenn er auch in der theologischen Ethik den allgemeinen Gegensatz von Geist und Natur verengern wollte zu dem christlichen Gegensatz von Geist und Fleisch, so wurde ihm doch auch dieser bei seiner Verflüchtigung des Begriffs der Persönlichkeit zu einem Gegensatz über den Köpfen der Individuen, so dass er in der „christlichen Sitte“ nicht nur das Handeln des Einzelnen in der und auf die Gemeinschaft, sondern auch das Handeln der Gemeinschaft auf den Einzelnen inbetracht zog. Indem er demgemäss Kultus, Kirchenverfassung u. a. erörterte, wurde diese in grossen Bestandteilen zu einer praktischen Theologie. So hat Schleiermacher ein Geltendwerden von Sozialethik in der Theologie verschuldet.

Gegen die Grenzbestimmung von Ethik und praktischer Theologie könnte eingewandt werden, dass die Homiletik den normalen Prediger, die Liturgik den rechten Liturgen darstellt; aber die Homiletik beschreibt die rechte Predigt, die Liturgik die rechte Liturgie, allerdings mit Beziehung auf die Person des Geistlichen, die Homiletik sogar mit starker Hervorhebung des persönlichen Moments. Aber immerhin kommt hier der Geistliche in Betracht als Organ der Kirche. Denn die Kirche übt ihre Lebensfunktionen aus durch bestimmte Organe, die im Kirchendienst und Kirchenregiment tätig sind, nicht in individueller Selbstherrlichkeit, sondern im Auftrag und Dienst der Gemeinde. Die Ethik behandelt ihre Selbsttätigkeit als ethischer Individualitäten aus der sittlichen Idee des Christentums, die praktische Theologie behandelt ihr kirchliches, amtliches Handeln aus der Idee der Kirche. Beides deckt sich nicht, unterscheidet sich vielmehr sachlich nach dem Gesichtspunkt des Persönlichen und des Amtlichen und kann sogar in Kollision treten. Der unglaubliche Geistliche kann sogar mit seiner amtlichen Verpflichtung in Konflikt kommen, weil die Kirche von ihm das Verhalten eines Gläubigen fordert, und der gläubige Geistliche mit amtlicher Anforderung, weil das Kirchenregiment oder die kirchliche Organisation verwehrt ist. Nur dann werden solche Konflikte ganz ausbleiben, wenn die Persönlichkeit des Geistlichen eine wahrhaft christliche ist und die kirchlichen Einrichtungen ganz dem Geist Christi gemäss sind.

Das Handeln des Einzelnen darf sich aber nicht abhängig machen von dem Handeln der Kirche, sondern jeder Einzelne muss in sich das ethische Ideal zu verwirklichen bemüht sein — abgesehen von der Beschaffenheit der Kirche.

Aus der gegebenen Grenzbestimmung der ethischen und praktischen Theologie ergibt sich als unmittelbare Folgerung die Verwerfung der „Sozialethik“, sowohl in der Form, wie sie Öttingen gegeben hat, der statistisch im menschlichen Handeln das Überwiegen des gleichmässigen Handelns über das Individuelle beobachtete, wie in der Form, in der sie Luthardt gefordert hat, der eine Berücksichtigung der praktischen Fragen der Gegenwart verlangte. Öttingen vernachlässigte hierbei, dass die christliche Ethik auf die christliche Persönlichkeit geht, die als in Christo frei sich von der sozial-universalen Gebundenheit löst,

Luthardt, dass der theologische Ethiker nicht sozialistischer oder national-ökonomischer Dilettant ist. Schon in Martensens Ethik nimmt die Behandlung des modernen Sozialismus einen zu breiten Raum ein, der die theologische Ethik in Gefahr bringen würde, mit den Nationalökonomien, Sozialpolitikern und Zeitungsschreibern in Wettkampf zu treten.

Auf dem Boden der englischen Wohlfahrtsmoral (Adam Smith, Bentham, Mill) wie der durch sie beeinflussten deutschen empiristischen Moral (v. Ihering) ist die Forderung einer Sozialethik verständlich, obgleich sie auch hier die Verkenntung des Wesens des Sittlichen bezeugt. In manchen modernen Ethiken nimmt die Sozialethik einen so breiten Raum ein, dass sie das eigentlich Sittliche, das persönliche Handeln aufzusaugen droht, so bei Höffding und Paulsen. Und für E. de Roberty (Ethique, Paris 1896) ist die Ethik nichts als Soziologie. Das bedeutet die Auflösung der philosophischen Ethik.

~~~~~

§ 5.

Philosophische und theologische Ethik.

Vgl. Schleiermacher, Die christliche Sitte S. 24 ff. Vetter, Das Verhältnis der philosophischen zur christlichen Sittenlehre. Berlin 1830—34. Lücke, de regundis finibus theologiae de moribus doctrinae et philosophicae. Göttingen 1839. Monrad, Denkrichtungen der neueren Zeit. Bonn 1879. Laas, Idealistische und positivistische Ethik. Berlin 1892. Steude, Die monistische Ethik. Beweis des Glaubens. 1895. Ragaz, Evangelium und moderne Moral. Berlin 1898. H. Weiss, Einleitung in die christliche Ethik S. 1 ff. Stavage, Die christliche Ethik in ihrem Verhältnis zur modernen Ethik (Paulsen, Wundt, Hartmann). Göttingen 1892. Adickes, Ethische Prinzipienfragen. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1900. A. Dorner, Zur Geschichte des sittlichen Denkens und Lebens. Hamburg 1901. Stange, Einleitung in die Ethik. Leipzig 1899. 1901.

Theologische und philosophische Ethik haben die Untersuchungen über das Wesen des Sittlichen und die Gesetze des sittlichen Handelns und die durchgängigen sittlichen Erscheinungen gemeinsam. Da aber die philosophische Ethik das allgemein Sittliche, die theologische das christlich Sittliche darstellt, sind beide Wissenschaften so heterogen wie Philosophie und Theologie überhaupt; eine Disziplin kann daher die andere ignorieren. Für die Theologie ist dies durchführbar, da sie im christlichen Glaubensleben ihr der Welt schlechthin überlegenes Erfahrungsgebiet hat; völlige Selbständigkeit gegenüber der Philosophie ist sogar eine wichtige Aufgabe der theologischen Ethik. Der philosophische Ethiker aber wird sich selten völlig selbständig stellen können, da er unwillkürlich durch das moralische Anschauungsbild der Christenheit bestimmt wird. Und besonnene und urteilsfähige Philosophen werden stets mit Goethe zugestehen, dass die christliche Moralität die höchste unüberschreitbare Stufe der sittlichen Idee darstellt. Eine dauernde prinzipielle Scheidung ergibt sich doch aus der religiösen Be-

dingtheit der christlichen Sittlichkeit und ihrer in Christo wurzelnden Alleinwertigkeit, während die philosophische Ethik, meistens auf religiöse Orientierung verzichtend, auf den natürlichen Wesensbestand des Menschen geht. Der Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik ist daher nicht nur zeitweilig (Rothe und Dorner), sondern fundamental, nicht bloss quantitativ (wie im Katholizismus, Socinianismus, Rationalismus), sondern qualitativ, nicht bloss erkenntnistheoretisch (als wenn dort die Vernunft massgebend wäre, hier die H. S., wie nach dem Supranaturalismus des 18. Jahrhunderts, Wolf, K. Ph. Fischer, oder die Kirche, wie nach dem Katholizismus), sondern inhaltlich, nicht bloss methodologisch (Lücke: dort begrifflich, hier geschichtlich), sondern prinzipiell und wesentlich. Aber der Zusammenhang bleibt bestehen, dass die Untersuchung des Wesens des Sittlichen den wichtigsten Gegenstand der philosophischen Ethik bildet, und dass die theologische, von dieser Untersuchung ausgehend, das Wesen des Sittlichen allein in Christo wahrhaft vollendet und verwirklicht sieht.

1. Die geschichtliche Verbindung.

Da sich die christliche Kirche auf dem Boden der antiken Kultur ausbaute, ja seit der Völkerwanderung die Trägerin der antiken Bildungsschätze wurde, ergab der geschichtliche Entwicklungsgang die Übernahme des antiken Geisteserbes durch die Kirche. Für dieselbe wurde verhängnisvoll die imponierende Kraft der „wissenschaftlichen“ philosophischen Ethik. Nachdem Sokrates neben Physik und Metaphysik für die Ethik Raum geschaffen und so eine philosophische Ethik begründet hatte, fand diese eine selbständigere Durchbildung durch Plato, Aristoteles und die Stoa. Da der alten Kirche ein hinreichendes Verständnis für den Unterschied christlicher und ausserchristlicher (jüdischer und heidnisch-philosophischer) Moral gebrach, gewann die antike Ethik tiefgreifenden Einfluss auf die Kirche. Platonische, stoische und neuplatonische Elemente haben die alte Kirche massgebend beeinflusst, aristotelische sind noch mehr für die mittelalterliche Theologie wirksam geworden. Infolgedessen blieb im Mittelalter das Verhältnis zwischen christlicher und philosophischer Moral ungeklärt. Die Reformation stellte grundsätzlich klare Grenzlinien zwischen christlicher und ausserchristlicher Sittlichkeit auf. Und so hat es im Protestantismus an Vertretern würdiger Selbständigkeit nie gefehlt. Da aber weder Luther noch Zwingli und Calvin eine wissenschaftliche

Ethik gaben, blieb auch in der Folgezeit die Kirche den Einflüssen philosophischer Ethik offen, wie umgekehrt die philosophische Ethik fortwährend ihre Anleihen bei christlicher Moral machte. Durch Schleiermacher wurde das Verhältnis philosophischer und theologischer Sittlichkeitslehre wissenschaftlich klargestellt. Aber soweit der Rationalismus unter uns fortlebt, dauert auch die Abhängigkeit von der Philosophie fort, wie umgekehrt die philosophische Ethik, soweit sie überhaupt den Namen Ethik verdient, unter christlichem Einfluss steht.

2. Grundlegende Prinzipien über das Verhältnis.

Das Verhältnis zwischen philosophischer und theologischer Ethik entspricht dem Verhältnis von Philosophie und Theologie überhaupt. Es ist weder das Verhältnis notwendigen Gegensatzes oder Widerspruchs noch das Verhältnis der Identität, sondern das Verhältnis verschiedenartiger Gebiete, die sich in der Behandlung gleicher Objekte, aber von ganz verschiedenem Boden aus berühren. Die Philosophie ist Denkwissenschaft, die Theologie Religionswissenschaft. Dort kann es sich also auch nur um eine Moral handeln, welche das natürliche Denken aufstellt mit Beziehung auf die sittliche Natur des Menschen, hier aber handelt es sich um eine Moral, welche das christliche Denken darstellt mit Beziehung auf die im christlichen Glaubensleben tatsächlich verwirklichte Sittlichkeit. Daraus ergibt sich eine formelle und materielle Verschiedenheit beider Disziplinen.

Das Auseinander beider wird klar, wenn man eine wirkliche christliche Ethik, wie z. B. die von Beck, mit einer philosophischen Ethik, wie der des Aristoteles, vergleicht, es verbirgt sich aber vermöge der relativen Einheit unserer öffentlichen Moral, die ein Erzeugnis des Christentums ist. Indem nun die Philosophen auf die öffentliche Moral der Christenheit reflektieren, dichten sie sich in der Regel eine philosophische Denkselbständigkeit an, die tatsächlich Einbildung ist. Die philosophische Moral der Neuzeit kann daher selten das Kennzeichen verleugnen, Symptom christlicher Kultur zu sein, dem sich auch jüdische Philosophen nicht entziehen können (Steinthal, Cohen), freilich gern das Judentum christlich umdichtend.

a. Die philosophische Ethik behandelt das natürlich Sittliche, wie es in der empirischen Menschheit tatsächlich ist oder als vorhanden gedacht wird, bezieht sich also auf den Menschen, insofern er in der menschlichen Gemeinschaft sein Handeln durch bewusste Überlegung leitet und bestimmt; die theologische Ethik dagegen behandelt das christlich Sittliche, wie es in der christlichen Gemeinde, der Gemeinde der Gläubigen, wirklich ist oder nach deren Glauben fortwährend verwirklicht werden soll, bezieht sich also auf den Christen als das Kind Gottes, das in der Ge-

meinschaft mit Gott durch Christum sein Handeln bestimmt weiss durch den ihn an Gott bindenden Glauben. (Vergl. Heppe.)

Theologisch ist der Unterschied oft dahin bestimmt, dass das Subjekt der theologischen Ethik der wiedergeborene, der philosophischen der natürliche Mensch sei (Calixt, Baier, Buddeus, Rambach, Reusch, de Wette, Harless, A. von Oettingen), während von andern (wie Crusius, Vilmar) der Übergang von diesem zu jenem für die christliche Ethik mit in Anspruch genommen wurde. Vermieden ist für die Bestimmung der philosophischen Ethik die Ausdrucksweise, dass sie sich beziehe auf den „Menschen an sich“, weil dieser Gedanke eine Abstraktion ist. Tatsächlich bleibt für die philosophische Ethik das ethische Subjekt unklar, weil die ethischen Individuen der Wirklichkeit sich ihr Handeln durch Religion und Recht diktieren lassen, und diejenigen, die es nicht tun, unethisch sind. Weil die philosophische Moral so leicht vom Persönlichkeitsprinzip weggedrängt (so dass der Satz von H. Weiss, es handle sich bei der christlichen und ausserchristlichen Sittlichkeit um dasselbe Personleben, völlig verfehlt ist) und zu psychologischen Untersuchungen über die innere Gesetzmässigkeit der Seele oder historische Untersuchungen über die Entwicklung der sozialen Verhältnisse hingedrängt wird, muss dieselbe — ohne lebendige Befruchtung durch die Wirklichkeit — mehr oder weniger einen formalistischen Charakter annehmen und kann daher Bedeutung nur gewinnen in der Zeit kirchlichen und theologischen Verfalls. Seit der Erneuerung der Theologie (durch Schleiermacher) zeigt die philosophische Ethik daher durchschnittlich geistige und sittliche Dürftigkeit. Ja manche philosophische Moral ist direkt unmoralisch (Selbstsuchtsmoral, Lustmoral), die von Nietzsche, wenn man sie überhaupt noch „Moral“ nennen will, widersittlich. Diese Pseudomoral oder Aftermoral wirkt aber entsittlichend. Im Übrigen ist die philosophische Ethik für die Praxis belanglos, da sie nicht den Anspruch erheben kann, das Handeln eines Menschen zu leiten: wo sie diesen Anspruch erhebt, bildet sie meist den Lesestoff solcher, welche sich ihre Abzüge von der christlichen Sittlichkeit legitimieren lassen wollen. Ihre Wirkung ist gering.

b. In diesem Sachverhältnis liegt zugleich ein Wertverhältnis begründet. Die theologische Ethik geht nämlich von der Tatsache der religiösen Erfahrung aus, dass die natürliche Sittlichkeit zur Erreichung des göttlichen Wohlgefallens, also des Friedens mit Gott nicht ausreicht (Röm. 2, 12; Joh. 3, 6; 8, 21 usw.), dass vielmehr im Zustand des natürlichen Menschen die Sünde unüberwunden bleibt (Röm. 3, 10; 5, 14 ff. usw.), dass also die natürliche Sittlichkeit, wenn auch keineswegs verwerflich, so doch völlig unzureichend ist am höchsten sittlichen Masstab gemessen, weil sie die Sündenherrschaft als solche (Röm. 5, 12 ff.) nicht aufhebt und das Individuum des Charakters der Sündigkeit (Röm. 7, 13. 14) nicht entkleidet. Da die christliche Sittlichkeit Bekundung des gottgesetzten Glaubenslebens ist (Gal. 5, 22 ff.), so ist diese, als auf göttlichem Grunde, nicht aus menschlicher Selbstherrlichkeit erwachsen (Eph. 2, 8. 9), von der natürlichen Sittlichkeit, auch der höchsten, qualitativ verschieden (Matth. 5, 20), also nicht nur die tatsächlich oder denkbar höchste, sondern überhaupt die einzige gottwohlgefällige, weil aus Gott selbst entsprungene (Röm. 10, 3 ff.; Phil. 3, 6—9) wie auch die einzige der Idee des Sittlichen selbst wahrhaft genügende. Diesen

Wertunterschied hat die reformatorische Theologie in der Entgegenstellung von *justitia civilis* und *justitia spiritualis* ausgesprochen.

Hieraus ergibt sich die Minderwertigkeit aller philosophischen Moral gegenüber der christlichen hinsichtlich des Inhalts; dadurch wird hinsichtlich der formellen Durchführung nicht ausgeschlossen, dass der philosophische Ethiker einen geringen Gedankenvorrat mit grosser Geisteskraft verarbeiten kann, wie z. B. Kant, und ein theologischer Ethiker den sittlichen Gedankenreichtum des christlichen Glaubens zur Armseligkeit entleeren kann, wie manche Rationalisten.

Wenn aber das religiöse Werturteil die christliche Sittlichkeit als einheitliche Grösse der ausserchristlichen als einer einheitlichen Grösse gegenüberstellt, so verwandelt die philosophische Beobachtung vom Standpunkt der allgemein menschlichen Betrachtung aus die Schätzung der sittlichen Lebensgestaltungen in eine Reihenfolge von Arten, ersetzt also die absolute Betrachtung des Christentums durch die generelle, ähnlich wie die Religionsgeschichte die Religionen als Stufen betrachtet, deren höchste das Christentum ist, während die absolute Betrachtung des christlichen Glaubens die christliche Religion als wahre im Gegensatz zu aller ausserchristlichen Religion als unwahrer stellt. Ebenso aber wie kein Religionshistoriker von Urteil Bedenken tragen wird, die christliche Religion als die höchste (mindestens bisher) existierende hinzustellen, ebenso kann kein Moralphilosoph von Urteil und sittlicher Gesinnung anstehen, die christliche Sittlichkeit als die höchste existierende und (mindestens bisher) denkbare anzuerkennen.

So konnte ein Ethiker, wie Eschenmayer sich der „Glaubensmoral“ zuwenden, J. H. Fichte, Philipp Fischer und Chalybäus die Aufgaben christlicher Ethik mit ergreifen. Das wird natürlich „Ethiker“, die religiös mit dem Buddhismus verwandt sind, wie z. B. von Hartmann, nicht hindern, ihren theoretischen Mangel an Urteil und ihre moralische Zerflossenheit durch Zuzählung der christlichen Moral zu den niederen Stufen des sittlichen Bewusstseins zu bekunden, und solche, die materialistisch gesinnt sind, die Unsittlichkeit ihrer Gesinnung in Verständnislosigkeit für christliche Moral zu bekunden.

Denn da die Ethik nur möglich ist auf Grund sittlicher Gesinnung, ist der wissenschaftliche Nihilismus ein Zeichen des moralischen Nihilismus. Wenn Herbert Spencer die Preisgebung des Prinzips, „dass jedermann die Ziele seines Lebens selbständig verfolgen darf und nur in den Schranken bleiben muss, welche das gleiche Recht seiner Mitmenschen ihm setzt“ für absurd erklärt, wenn er lehrt: „Diejenigen, welche es unternehmen, die Unfähigen in Masse zu beschützen, tun unbestreitbar etwas Böses; denn sie halten die natürliche Ausscheidungsarbeit auf, durch welche sich die Gesellschaft beständig selber reinigt!“ so sind das Äusserungen unsittlicher Gesinnung. Ein grosser Teil der philosophischen Literatur ist in derselben Richtung völlig unmoralisch.

3. Die Philosophie der neuesten Zeit befindet sich in einer solchen Verwirrung, dass gesagt ist, es gebe so viel Philosophien als Philosophen. Infolgedessen kann von einem identischen Verhältnis der philosophischen zur theologischen Ethik nicht die Rede

sein. Vielmehr ist im einzelnen das Verhältnis der philosophischen Ethiker zur christlichen Ethik verschieden qualitativ, je nach ihrer Weltanschauung und ihrer Behandlung des ethischen Stoffs, quantitativ je nach der Abgrenzung des Stoffgebiets, den die philosophische Ethik in den Bereich ihrer Untersuchung zieht.

a) Da die deistische und pantheistische Weltanschauung als solche im Gegensatz zum Christentum steht, so steht eine auf diesem Grunde erbaute Philosophie-Ethik sachlich gegensätzlich gegen die christliche, die pantheistische durch Naturalisierung, die deistische durch Entwurzelung des Sittlichen, ohne dass darum die Ethiker gegen das Christentum ausdrücklich Stellung zu nehmen brauchen. Selbst atheistische Ethiker können (wie z. B. Ziegler) bei der Behandlung des ethischen Stoffs den in ihrer Weltanschauung liegenden Gegensatz gegen das Christentum zurücktreteten lassen. In Frage steht also die Behandlungsart des ethischen Stoffs.

α) Einzelne Philosophen behandeln den ethischen Stoff in Form uninteressierter Beobachtung empirisch-beschreibend, was sowohl in der Form der Individualethik wie der Sozialethik geschehen kann, — eine vorwiegend in England beliebte Methode — wie denn z. B. einige englische Moralphilosophen (Shaftesbury) im wesentlichen sittliche Erscheinungen skizziert haben. Eine solche Moral der Tatsachen, wie sie im Altertum Aristoteles entwickelt hat, kann sich, obgleich sie nicht dem Christentum gemäss ist, doch mehr oder weniger indifferent gegen das Christentum verhalten.

β) Die Nützlichkeitsmoral, welche die Wichtigkeit sittlichen Handelns und sittlicher Willensrichtung für die Menschheit in Betracht zieht (Comte) und zum sozialen Leben (Adam Smith) oder zur Kultur (Wendt) oder zur allgemeinen Wohlfahrt, auch im geistigen Sinne (Paulsen), in Beziehung setzt, gewinnt für die Moral nur äussere Stützen, ist auch in Gefahr, die Sittlichkeit mit dem Recht oder der Bildung und Kultur zu vermischen bzw. zu verwechseln. Die Moral des Gemeinwohls (Bacon) braucht aber, wie das bei Cumberland und den theologischen Utilitätsmoralisten klar ist, nicht an sich in Gegensatz zum Christentum zu treten, da dieses die Nützlichkeit persönlicher Sittlichkeit für das öffentliche Leben anerkennt und betont.

γ) Während die bloss empirische Betrachtung keinen festen Standpunkt ethischen Urteils gewinnt, kann weitergehend eine psychologische Basierung sittlicher Billigung und Missbilligung versucht werden. Z. B. die ästhetische Moral Shaftesburys

und Herbarts knüpft die sittlichen Erscheinungen nach Art des ästhetischen Geschmacks nicht bloss an die Gesellschaft, sondern auch an die Natur des Menschen an. Da diese Moral sich aber gleichgültig verhält gegen die christliche Behauptung der Notwendigkeit des sittlichen Handelns und jedes objektiven und absoluten Massstabs der Sittlichkeit entbehrt, lenkt sie auf den antiken Standpunkt religionsloser Moral zurück, welche die sittliche Haltung einer gewissen ethischen Aristokratie brachte. Eine ähnliche aristokratische Richtung hat der Standpunkt der Selbstvervollkommnung für die Ausbildung edler Geisteskultur (Wundt).

δ) Die Moral, die das Vorhandensein von verschiedenen Trieben und Gefühlen konstatiert und von der Tatsache aus, dass den egoistischen Trieben sympathische gegenüberstehen, erst dem Gefühl der Sympathie dauernde Befriedigung in vernünftig geordneter Lebensweise vermöge richtiger Abstimmung der selbstischen und sympathischen Lebensrichtung verheisst (Hume), gewinnt für das Sittliche eine gewisse kluge Vernünftigkeit und Nützlichkeit in rechter Erwägung der Interessen des eigenen Ichs, kommt aber nicht zu einer klaren Herausstellung des Sittlichen, auch nicht zu einem ausreichenden sittlichen Motiv, sondern nur zu einer gewissen (schon im Altertum erreichten) Humanität, welche das Böse nicht überwindet. Diese Humanitätsmoral bleibt eine Moral kluger Selbstsucht (auch bei den Bemühungen, letztere zu überschreiten; z. B. Hume, Bentham, Mill). Der Unterschied zwischen altruistischer und egoistischer Utilitätsmoral ist nur ein relativer.

Der Unterschied zwischen der altruistischen und der gemeinen Selbstsuchtsmoral ist ähnlich dem zwischen zwei Kaufleuten gleicher Gesinnung, von denen aus kluger Berechnung der eine in ehrlicher, der andere in unehrlicher Weise seine Geschäfte macht. Spencer und Ihering haben ausdrücklich ausgesprochen, dass Altruismus nichts sei als Egoismus in höherer Form. Der Sozialeudämonismus sinkt also in Selbstsuchtsmoral zurück (Paulsen). Nordheim rühmt an der modernen Moral, dass sie „das Recht des Egoismus“ wiederhergestellt hat.

Jedenfalls muss es auf diesem Standpunkt dem Einzelnen überlassen bleiben, ob er in der Betätigung egoistischer oder altruistischer Triebe und Gefühle seine Befriedigung finden will, mag man auch die letzteren als die höheren hinstellen und auf den Druck der Gesellschaft zur Geltendmachung ihres Interesses gegenüber den Einzelinteressen hinweisen.

ε) Ebenso kann man auf dem Boden der Lustmoral (die den Namen „Moral“ überhaupt nicht verdient) dem Gefallen an geistigen Gütern den höheren Wert zuschreiben gegenüber dem Gefallen an sinnlichen Gütern; immer muss aber, wenn man

einmal den Boden des individuellen Eudämonismus betritt, dem Einzelnen anheimgestellt werden, worin er seine Glückseligkeit finden will, und man wird niemanden hindern können, ein Verbrechen zu begehen, wenn er meint, es straffrei tun zu können und durch dasselbe seine Glückseligkeit zu bauen.

Eine innere Basierung allgemeinsten Art versucht die Selbstsuchtsmoral (Hobbes, Locke, Hartley, v. Carneri, Landau u. a.); diese kann sich, wenn sie sich mit fremden Federn schmückt, einen gewissen ethischen Schein geben, ist aber in sich nicht nur unchristlich, sondern unsittlich (Pseudomoral) und muss, auch wenn sie sich durch Mischung mit anderen Elementen einen relativen sittlichen Gehalt gibt, immer in Unsittlichkeit ausmünden.

Die Selbstsuchtsmoral schlägt in Unmoral um bei der Bestreitung der Geltung sittlicher Gesetze. Das war im Altertum bei den Sophisten der Fall, in der englischen Moralphilosophie bei Mandeville, in neuerer Zeit bei Stirner und Nietzsche. Die rohste Form der Selbstsuchtsverherrlichung vertritt Nietzsche, der das Unterdrückungsrecht der Starken (Herrenmoral, Heroenmoral) verkündet und die rücksichtsloseste Gewalttätigkeit auf eine Doktrin bringt, die schlimmer ist als Verbrechen.

Vgl. Lemme, Art. über Nietzsche in Schäfers Evangelischem Volkslexikon. Bielefeld u. Leipzig 1900.

5) Die Ablehnung der Metaphysik ist gegenwärtig bei vielen Moralisten Modesache (v. Gizycki, Paulsen, Lazarus, Stumpf, Jodl, Döring, de Roberty, Bon, Stern, Unold, Juvalta u. a.).

In der englischen Moralphilosophie ist die Tendenz, die Moral von jeder Metaphysik loszulösen, schon von Bacon gewiesen. Da aber eine Philosophie, die dieses Namens wert sein will, ein einheitliches, zusammenhängendes Verständnis der Welt zu gewinnen bemüht sein muss, um das Sein aus seinen letzten Gründen zu erklären und die Erscheinungen aus dem einheitlichen Weltzusammenhang zu begreifen, so muss sie auch das Sittliche aus einer in sich gegründeten Weltanschauung verstehen lehren, die für das innere Getriebe sittlicher Gesinnungs- und Handlungsweise einen Schlüssel bietet, indem sie Ziel und Motiv des sittlichen Handelns, die sittliche Freiheit und Gebundenheit, die sittliche Gesetzmässigkeit des seelischen Sollens in Beziehung setzt zu einem Verständnis der ganzen Welt. Wie man auch über die philosophischen Versuche in dieser Richtung denken mag, so haben jedenfalls die grossen Philosophen, wie Plato und Zeno, Descartes, Spinoza und Leibniz, Kant und Schleiermacher, Fichte, Schelling und Hegel diesem Erfordernis zu entsprechen sich bemüht; sie haben das Sittliche als innerlich im Wesen des Menschen begründet angesehen und einer zusammenhängenden Weltanschauung angegliedert.

Ch. Wolf (*Philosophia practica* II, § 28): „Tenebrae in philosophia practica non dispelluntur nisi luce metaphysica effulgente.“ Kant (*Grundlegung. Vorrede*): „Die Metaphysik muss vorangehen, und ohne sie kann es überhaupt keine Moralphilosophie geben.“ Schopenhauer (*Grundlage der Moral, Einleitung* § 1): „In der Philosophie muss das ethische Fundament, welches es auch sei, selbst wieder seinen Anhaltspunkt und seine Stütze haben an irgend einer Metaphysik, d. h. an der gegebenen Erklärung der Welt und des Daseins überhaupt.“

Alois Riehl (Nietzsche, in *Frommanns Klassikern der Philosophie*, 4. Aufl. Stuttgart 1901): „Ohne ein Ideal über sich zu haben, kann der Mensch im geistigen Sinne des Worts nicht aufrecht gehen. Dieses Übermenschliche, Vorbildliche ist die Welt der geistigen Werte: — auch der Grösste hat diese Welt noch über sich, wie er sie zugleich in sich trägt. Diese Werte aber, die das Handeln des Menschen leiten und seine Gesinnung beseelen, werden nicht erfunden oder durch Umwertung neu gezeugt; sie werden entdeckt und gleich wie die Sterne am Himmel treten sie nach und nach mit dem Fortschritt der Kultur in den Gesichtskreis des Menschen.“ Vgl. Tolstoi, *Religion und Moral*. Berlin 1894.

Fällt diese Weltanschauung pantheistisch aus, so gewinnt sie eine Notwendigkeit des Sittlichen, aber eine Notwendigkeit naturgesetzlicher Art, die für die moralische Verantwortlichkeit und den Begriff des Bösen keinen Raum lässt (Spinoza, Schleiermacher, Hegel, in gewisser Weise auch Paulsen).

Fällt die Weltanschauung deistisch aus, so wird die Notwendigkeit des Sittlichen wenn nicht zerstört, so doch mindestens sehr unsicher (Baumann).

Für die Notwendigkeit des Sittlichen, den Begriff des Bösen (der nicht, wie Wuttke meint, der Philosophie zu fehlen braucht), Schuld und Verantwortlichkeit, ein sittliches Motiv und Ziel kann ein Verständnis erst gewonnen werden auf dem Boden der theistischen Weltanschauung. Diese ermöglicht also die stärkste Annäherung der philosophischen an die theologische Ethik (wie bei Chalybäus, K. Ph. Fischer, Harms, Carrière).

Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass philosophische Ethiker, die sich objektiv am meisten der christlichen Ethik annähern, subjektiv ihre eifrigsten Gegner sind. Objektive Ferne verbindet sich häufig mit Gleichgültigkeit, objektive Nähe mit Feindschaft wegen der Einbildung, alles Erforderliche zu bieten — eine Erscheinung, die in verschiedenen Gebieten wiederkehrt.

In Widerspruch gegen den Idealismus eine anerschaffene religiöse und sittliche Anlage ausschliessend, also den Schöpfungsbegriff beseitigend und das ursprüngliche Band des Gewissens mit dem Schöpfer zerschneidend, steht die empiristische Erkenntnistheorie, wie sie in der englischen Philosophie ausgebildet und in neuerer Zeit auch in der deutschen aufgetreten ist, in tatsächlichem (wenn auch nicht bewusstem, so doch prinzipiellem) Gegensatz zur christlichen Religion und zur theologischen Ethik, darum weil diese Theorie, die in der Leugnung einer ursprünglichen ethischen Auffassung der menschlichen Natur von vornherein dogmatistischen, unwissenschaftlichen Charakter trägt, die

Erscheinungen des religiösen und sittlichen Bewusstseins zu einem Erzeugnis des Menschen macht, so in religiös-sittlicher Hinsicht höchstens Deismus ermöglicht, bei rückhaltlosem Denken aber den religionsphilosophischen Illusionismus und damit den Atheismus zur Konsequenz hat, die bei Feuerbach sachlich richtig gezogen ist, wenn Religion und Sittlichkeit evolutionistisches Produkt menschlicher Geschichte, also etwas bloss Konventionelles sind.

„Empirisch“ und „empiristisch“ ist ein grosser Unterschied. Der Empirismus stellt sich im Gegensatz zur Empirie, indem er durch eine *petitio principii* die Wirklichkeit vergewaltigt zugunsten einer willkürlich vorausgenommenen Gesamtanschauung; er ist die Theorie, nach der die Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens entwicklungstheoretisch als gesellschaftliches bzw. geschichtliches Erzeugnis der Menschennatur begriffen werden sollen, stellt sich also dar als Übertragung des gegenwärtig herrschenden naturwissenschaftlichen Evolutionismus auf die Philosophie. Als philosophische Doktrin aber ist die empiristische Erkenntnistheorie schlechthin unwissenschaftlich, weil sie die Frage, was im Menschen angeborene Anlage, was sein Erzeugnis sei, ohne weiteres als im letzteren Sinne entschieden ansieht und sich so als blinden Dogmatismus ausweist. Die Tierseele kann nichts erzeugen, was sie nicht als Anlage in Form des Naturtriebs in sich hat. Nach dieser Analogie schon ist die prinzipielle Leugnung angeborener Anlagen des Geisteslebens im Menschen sinnlos und unwissenschaftlich; vielmehr könnten die Erscheinungen des religiösen und sittlichen Lebens gar nicht entstehen, wenn die Veranlagung dazu nicht von vornherein der Menschenseele inhärent wäre. Ob man sagt, diese sei dem Menschen angeboren, oder sie sei der Seele des Menschen ursprünglich einorganisiert, oder wie man es sonst ausdrücken mag, ist gleichgiltig gegenüber der Tatsache, dass nichts aus der Seele hervorgehen kann, was nicht in ihr angelegt ist.

Stellen wir auch fest, dass jede philosophische Erkenntnistheorie als solche dem Christentum gleichgiltig sein kann, so ist das nicht der Fall beim Empirismus, weil dieser das Resultat des Denkens in den Prinzipien des Denkens antezipiert und so bei klarem konsequenten Denken unweigerlich den Materialismus ergibt, mit andern Worten: weil er nicht bloss Erkenntnistheorie, sondern in sich dogmatistische Weiterklärungstheorie ist. Viele von diesen Empiristen rühmen sich, die Ethik als Biologie durchgeführt zu haben (Spencer, Stephen, Laas, Münsterberg, Rée, Letourneau). Es ist aber kein Ruhm, eine Wissenschaft nach falschem Vorbild zu korrumpieren. Ob das Sittliche überhaupt „biologisch“ oder entwicklungstheoretisch erklärt werden kann, das ist ja eben die Frage, die hier von vornherein abgeschnitten wird. Vgl. Kidd, Soziale Evolution. Jena 1895.

Ob die auf dem Boden des Empirismus ausgebildete Sittenlehre ausdrücklich jede ursprüngliche höhere Anlage im Menschen leugnet (Laas, Rée, Paulsen, Ziegler u. a.), oder sie tatsächlich beiseite schiebt zugunsten einer sozialen (Bentham, Mill), oder historischen (Comte, Darwin, Spencer, Jodl, Stern), oder geschichtlich-gesellschaftlichen (Ihering, Ratztenhofer, Stuckert, Brentano u. a.) Behandlung des Sittlichen, ist geringfügig gegenüber der Tatsache, dass die empiristische Methode als solche dogmatistisch jede ursprüngliche ethische Anlage ausschliesst. Diese Sittenlehre kann alle sittlichen Grössen, Werte, Vorstellungen, Ideale nur aus dem geschichtlichen Ge-

wordensein ableiten und hebt, wenn sie das Ethische einzig aus der Hand der Geschichte empfängt, grundsätzlich jede Absolutheit des Sittlichen, die religiöse Bedingtheit und schlechthinnige Verbindlichkeit der Sittlichkeit, die Verwerflichkeit der Sünde, Schuld und Verantwortlichkeit, Vergeltung und Ewigkeitsziel auf. Während das Christentum der Sittlichkeit, die ihm schlechthinnige Forderung ist, eine Ewigkeitsgrundlage und damit Ewigkeitshalt gibt, der allein wirklicher Halt des Sittlichen ist, kennt der Empirismus für die Tatsächlichkeit des Sittlichen nur geschichtliche und soziale Voraussetzungen wechselnder Art und fließenden Charakters (Weiss: „den Boden der Natur und die wechselnden Fluten oder den hineingeschwemmten Sandboden zeitlicher Vorstellungen und Sitten“). Vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft, Einl. I. Nur ein vor und über der Geschichte liegender Ursprung des Sittlichen, vermöge dessen es der Menschenatur ursprünglich einorganisiert ist und infolgedessen aus ihr redet, sichert ihm eine absolute Würde und schlechthinnige Verbindlichkeit, während die empiristische Theorie ihm nur soziale oder geschichtliche Relativität verleiht. Selbst wenn man dazu fortgeht, ideales Menschentum dem empirisch Gesellschaftlichen gegenüberzustellen, bleibt das erstere nur eine Form des letzteren; auch die „ethischen Ideale“ des Empirismus sind historisch-gesellschaftlich geworden und bleiben relative Gesellschaftsnormen über den noch relativeren. Der Unterschied des sittlichen Triebes vom Naturtrieb ist hier gleich dem der Dressur und der Natur beim Tier, der Altruismus wird zum Erzeugnis des wohlverstandenen Interesses des Egoismus.

Wenn Herrmann meint, dass die Absolutheit des Ethischen ebenso bei der empiristischen Anschauung verbürgt sei wie bei der Ableitung desselben aus angeborener sittlicher Anlage und dadurch vom Schöpfer her, so zeigt ein solches Urteil nur den Mut des Behauptens. Allerdings streben auch andere Empiristen (Laas, Wundt, Höffding) zu einer Wertbestimmung des Sittlichen fort, nach dem es unbedingt zu realisieren sei, verlassen aber damit den empiristischen Standpunkt. Rée hat die Unverbindlichkeit der Gewissensanforderungen als Konsequenz des Gewordenseins des Gewissens ausgesprochen.

Pfennigsdorf, Christus im modernen Geistesleben. 6. Aufl. Schwerin 1903. S. 168: „Vom entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt aus sind wir genötigt, die größten Gelüste, die grausamste Selbstsucht und die hingebendste Barmherzigkeit gleichermassen als recht wertvoll im Kampf ums Dasein anzusehen.“ „Wenn diese Sittenlehre in den Herzen Wurzel fasst, dann muss alle sittliche Begeisterung und Opferfreudigkeit dahinfallen; jene hausbackene Moral aber, die ehrbar ist, soweit es nützlich und angenehm, die sich das Leben so gemütlich macht wie nur möglich — sie war die einzig vernünftige, für jeden sittlichen Menschen aber das Ende aller Moral.“

Niemand kann von diesem empirischen Standpunkt aus gehindert werden, die ganze Moral der Christenheit für blosse An-

gewöhnung und die sittlichen Normen für überlebte Vorurteile zu erklären.

Den Bankrott der philosophischen Moral hat darum ausgesprochen Gehreckes „Aussichtslosigkeit des Moralismus“ (Zürich 1892).

Die bei empiristischer Methode folgerichtige Weltanschauung ist die materialistische; und ob man auf diesem Standpunkt die sittlichen Normen in gewisser Weise aufzunehmen sucht (v. Carneri, Häckel u. a.) oder sie nach Art antiker Sophisten für geschichtlich gewordene Herrschaftsmittel der Besitzenden und Regierenden erklärt, oder sie mit Nietzsche als verdummende Sklavenmoral verwirft, bedeutet für den Denk- und Urteilsfähigen nur den Unterschied persönlicher Stimmung. Die eigentliche Konsequenz des Empirismus ist der Illusionismus (Feuerbach, Rée u. a.), wie denn Darwin die Art der Bienen, gewisse Insassen des Stocks umzubringen, auf eine Stufe stellt mit den zufällig gewordenen sozialen Instinkten der Menschen und demgemäss gegen die in der Antike weitverbreitete und noch gegenwärtig bei manchen Völkern bestehende Sitte, schwächliche Kinder umzubringen, nichts einzuwenden hat.

„So unleugbar und von allen Völkern, Zeiten und Glaubenslehren, auch von allen Philosophen (mit Ausnahme der eigentlichen Materialisten) anerkannt die metaphysische, d. h. über dieses erscheinende Dasein hinaus sich erstreckende und die Ewigkeit berührende ethische Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ist“ (Worte Schopenhauers, Grundprobleme, S. 123), so hebt doch tatsächlich jeder Empirismus diese metaphysische Bedeutung des Sittlichen auf. Infolgedessen ist er gänzlich ausser stande, die ethischen Tatsachen, die alle auf ein über die Sinneswelt übergreifendes Element geistiger Gesetzmässigkeit hinweisen, zu erklären — wie das auf philosophischem Boden in steigendem Masse anerkannt wird. Selbstlose Aufopferungsfähigkeit, ohne die es echte Sittlichkeit nicht gibt, ist aber für den Empirismus weiter nichts als traditionelle Dummheit. Und wenn er sie — in innerem Widerspruch — anerkennt und bewundert, muss er seine Ratlosigkeit bekennen — gemäss dem Wort Darwins: „Böses mit Gutem zu vergelten, den Feind zu lieben, ist ein so hoher sittlicher Standpunkt, dass zu bezweifeln ist, ob die geselligen Instinkte an und für sich uns je hätten dahin bringen können. Vereint mit Sympathie, mussten diese Instinkte mit Hilfe der Vernunft, der Belehrung und der Liebe zu oder Furcht vor Gott hoch kultiviert und erweitert werden, ehe eine so goldene Regel je erdacht oder befolgt werden konnte.“ Hierin liegt das Zugeständnis: „echte Moral nicht ohne Metaphysik!“

b) Völlig unsicher ist in der philosophischen Ethik die Bestimmung der Aufgabe und die Abgrenzung des Stoffgebiets. Ob sie nur das Wesen des Sittlichen zu untersuchen habe oder auch die Erscheinungen des sittlichen Bewusstseins durchzugehen, ob sie nur Tatsächliches beschreiben oder auch Regeln des sittlichen Handelns vorschreiben solle, ob sie das allgemein menschlich Sittliche ins Auge fassen oder zu einer konkreten Sittlichkeit (der der Christenheit) sich in Beziehung setzen muss, oder die besonderen Gestaltungen der Sittlichkeit in anthropolo-

gisch-historischem Überblick durchgehen soll, um sich weder der törichten Einbildung hinzugeben, eine bestimmte positive Sittlichkeit (die der Christenheit) ersetzen zu können, noch sich ohne weiteres mit einer solchen zu identifizieren, — das alles sind Fragen, die noch nicht befriedigend beantwortet, teilweise sogar noch nicht einmal in befriedigender Formulierung gestellt sind. Sachlich lässt sich das Recht der philosophischen Ethik, nicht bloss grundlegende Untersuchungen anzustellen, sondern auch inhaltliche Bestimmungen zu treffen, nicht bestreiten; bei der Unsicherheit der Frage aber, zu welcher faktisch existierenden Sittlichkeit diese in Beziehung stehen sollen, würde sie immer nur einen allgemeinen Rahmen abgeben können, also einen formalistischen Charakter behalten. Bei solchen Mängeln methodischer Grundlegung und Ausgestaltung ist die philosophische Ethik noch weit davon entfernt, den Rang einer Wissenschaft einzunehmen, wie Paulsens „System der Ethik“ deutlich ins Licht stellt. (Vgl. Fred Bon, Das Sollen und das Gute, Leipzig 1898).

Die gegenwärtige Entwicklung der Philosophie erweckt auf eine wissenschaftliche Ausbildung der Ethik wenig Aussicht. Beachtenswerte Ansätze dazu boten Kant und Schleiermacher; alles Spätere ist Niedergang. Der moderne Empirismus bringt durch seine Oberflächlichkeit und Haltlosigkeit der Ethik die volle Auflösung und könnte nach seinen Prinzipien den ethischen Stoff der Kulturgeschichte, Soziologie und Anthropologie überlassen. Neuere Moralphilosophen streben darum zu einem grossen Teil über den Empirismus hinaus (Windelband, Eucken, Thiele, Achelis, Schwarz u. a.). Es ist ein Irrtum kontinentaler Unkenntnis, in England nur die evolutionistisch-empiristische Richtung zu beachten. Auch in England steht dem Empirismus ein entschiedener Idealismus gegenüber. Nach Mackenzie (Manual of Ethics 1900) muss die Ethik in Metaphysik ausmünden.

Für den Bestand und die Möglichkeit einer Ethik stehen sich aber, wie Paulsen zugestehen muss, im Grunde genommen nur zwei Weltanschauungen, die idealistisch-theistische und die materialistisch-atheistische gegenüber, angesichts derer alle andern zu Mischformen oder Abarten werden. Nur die erstere begründet objektive Werte, Werte des Erkennens, des Handelns, der Persönlichkeitsgestaltung. Für die letztere gehen alle Werte in der Tatsächlichkeit gleicher Naturhaftigkeit unter.

Natürlich haben sich auch Versuche geregt, die Gegensätze zu verknüpfen. Z. B. Vidari verbindet die biologisch-soziologische Empirie mit metaphysischer Begründung des Ethischen.

4. Gemeinsames und Unterscheidendes.

a) Auch in dem Falle der grössten Entfernung zwischen theologischer und philosophischer Ethik bleibt beiden Disziplinen ein gewisses Mass des Inhalts gemeinsam, nämlich:

1. die Grundfrage nach dem Wesen des Sittlichen, die psychologische Untersuchung über das Beteiligtsein der verschiedenen Seiten des menschlichen Seelenlebens am ethischen Handeln und die Frage nach dem Verhältnis der sittlichen Instinkte und Urteile zur geschichtlichen Entwicklung.

Offen bleibt hier die Frage nach der Verwirklichung. Das Christentum vertritt den Standpunkt, dass das wahrhaft Sittliche allein in Christo durch die Kraft der Gnade zur Ausgestaltung kommt. Die philosophische Ethik, soweit sie überhaupt die Frage aufwirft, was mit der Kraft der Willensfreiheit erreicht werden kann, kann das im Gebiet der Sitte und der bürgerlichen Ehrbarkeit Erreichbare darstellen, wird aber, wenn sie das sittliche Ideal begreift, mit Kant die Unerreichbarkeit desselben in dem Falle feststellen müssen, dass sie vom Ernst sittlicher Gesinnung getragen ist.

2. Gemeinsam kann sein die Entfaltung eines breiten sittlichen Lebensgebiets, in welchem die natürliche Sittlichkeit der grossen Massen christlicher Länder von christlichen Anschauungen durchtränkt ist, also des Massen christlich sittlicher Anforderungen, die sich dem natürlichen Bewusstsein auch ohne spezifisch christliche Lebensbestimmtheit des Subjekts als sittlich notwendig empfehlen.

Gemeinsam kann ferner sein ein gewisses Durchschnittsmass persönlicher sittlicher Anforderungen, insofern sich in der Christenheit ein gewisser ethischer Typus gebildet hat, der den Grundzug abgeblasster christlicher Moral enthält, dem man im allgemeinen entsprechen muss, um in der Gesellschaft anerkannt zu werden, und zum Kriterium und darum zum sozialen Gebot macht.

Eine Gemeinsamkeit liegt ferner darin begründet, dass der Christ vor der Bekehrung im Rahmen der natürlichen Sittlichkeit stand, und dass auch viele Bekehrte noch weniger aus dem Glaubensprinzip, als aus dem berührten Durchschnittstypus heraus handeln (1. Kor. 3, 3), oder wenigstens demselben sich anschmiegen (Röm. 12, 2. 1. Petr. 1, 14).

b) Philosophische und theologische Ethik sind verschieden nicht bloss im Ausgangspunkt (Rothe: jene gehe vom menschlichen Selbsturteil cogito ergo sum aus, diese vom Ich als religiösem oder vom Gottesbewusstsein), nicht bloss bei der jeweiligen Sachlage (Dorner: bis jene die Vernünftigkeit und Wahrheit des Christentums anerkennt, also christlich wird, diese alles zur ersten Schöpfung Gehörige sich aneignet), sondern auch in dem Falle der denkbar grössten Annäherung der philosophischen Moral an das Christentum bleiben massgebend wichtige Unterschiede:

1. Auch wenn die philosophische Ethik die ethische Autonomie der menschlichen Vernunft als a priori praktisch gesetzgeberisch in absoluter Bestimmtheit als Theonomie begreift, so wird die

Notwendigkeit des sittlichen Handelns doch immerhin mit den Mitteln der natürlichen Erfahrung und des natürlichen Denkens aus dem Wesen der menschlichen Natur und ihrer Stellung in der Welt begriffen. Das Erkenntnisorgan bleibt also die natürliche Vernunft; das Erfahrungsgebiet, auf welches die Reflexion sich richtet, die Sittlichkeit überhaupt.

2. Die theologische Ethik, soweit sie diesen Namen verdient, bezieht sich auf das in Christo erneuerte (Röm. 6, 6. 7) und mit Christo in Gott verborgene (Kol. 3, 3) Personleben, hat also ihr Erfahrungsgebiet in dem religiös-sittlichen Wesen christlicher Persönlichkeiten (Gal. 5, 18. Röm. 8, 4. 2. Kor. 3, 6), wird aufgebaut durch das Erkenntnisorgan der durch den Geist erleuchteten Vernunft (1. Kor. 2, 15), beschreibt eine gottgemässe und gottgewirkte Sittlichkeit (Röm. 2, 29). Dieses religiös-sittliche Leben, das die theologische Ethik nach seiner sittlichen Seite hin beschreibt, ruht ganz und durchaus in der Person Jesu Christi (Joh. 15, 5. Gal. 4, 5), fusst also durch ihn auf ewigem, absolutem Grunde, weil sie in ihm die absolute Offenbarung (Joh. 1, 1—18) und Versöhnung Gottes (2. Kor. 5, 19) vollzogen, darum auch die Gottes Willen entsprechende und aus Gottes Wirken hervorgehende (Gal. 3, 26), wahre, der Idee des Sittlichen entsprechende Sittlichkeit begründet sieht. So entbehrt die theologische Ethik der schwankenden und schwebenden Unsicherheit der philosophischen, weiss vielmehr ihren Inhalt wurzelnd im absoluten Ewigkeitsgrunde (2. Tim. 2, 19).

Darum aber, weil die theologische Ethik das spezifisch christlich Sittliche beschreibt, kann sie nicht etwa das natürlich Sittliche ausser Acht lassen; denn die christliche Sittlichkeit erhebt sich auf dem Boden der natürlichen und steht in fortwährender positiver und negativer Wechselwirkung mit ihr. Die theologische Ethik behandelt aber die allgemeine Moralität nicht in der Art der philosophischen, sondern als Naturboden und Vorstufe christlicher Sittlichkeit.

Jul. Müllers Ablehnung solcher Entgegensetzung christlicher und theologischer Ethik zugunsten des Gesichtspunkts, dass auch philosophische Ethik christlich sein könne, ist kaum durchführbar. Der einzelne philosophische Ethiker mag christlich sein, damit trägt seine philosophische Ethik noch nicht christlichen Charakter. Und damit, dass man philosophische und christliche Ethik unterscheidet, ist die erstere noch nicht als unchristlich gekennzeichnet.

Der Widerspruch philosophischer Ethiker gegen theologische Ethik kann zwar wissenschaftlich geartet sein, in den meisten Fällen aber ist er praktisch-religiös, sich berührend mit dem Zwiespalt von Humanität und Christentum, beruhend auf der

Abneigung des natürlichen Menschen gegen die vermeintliche Strenge und Gebundenheit wirklicher christlicher Frömmigkeit. Mag dieser Gegensatz nun auf dem Boden der Irreligiosität oder der religiösen Aufklärung, die alles wesentlich Christliche festzuhalten sich einbildet, eintreten, so besteht das Gemeinsame des Widerspruchs darin, dass der spezifische Wert der im eigentlichen Sinne christlichen Sittlichkeit geleugnet und darum die theologische Ethik für verfehlt oder überflüssig erklärt wird.

Ziegler (Ethik S. 127 f.): „Wir Freigesinnten müssen toleranter sein und nicht nur unser gutes Recht, ohne Anleihen bei einem Jenseitigen fertig zu werden mit unsern sittlichen Aufgaben und Pflichten, wahren und durchsetzen, sondern daneben auch die guten und grossen Wirkungen der Religion auf das sittliche Leben der Völker und die schönen und erfreulichen Früchte echter Frömmigkeit in einzelnen Menschen anerkennen und würdigen. Denn Höffding hat ganz Recht zu sagen: „Wenn der Freidenker den Gläubigen nicht an Sympathie und an historisch-psychologischem Verständnis des Geisteslebens übertrifft, so wird die blos negative Kritik nicht genügen, um ihm wirkliche Überlegenheit zu geben.“

5. Angriffe seitens der philosophischen Moral auf die christliche zum Zweck der Bestreitung der Berechtigung ihrer Existenz

a) sind natürlich in Form des Kampfs der materialistischen, pantheistischen und deistischen Weltanschauung gegen die christliche (Dühring, Nietzsche, Häckel, Döring u. a.),

b) treten auf dem dem Deismus verwandten Standpunkt Kants und bei seinen Nachfolgern auf in Form der Beanstandung der religiösen Bestimmtheit der christlichen Moral (vgl. hierüber § 14 über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit), nehmen also gelegentlich die Form der Bestreitung des Unterschieds zwischen philosophischer und theologischer Ethik an,

c) kommen bei theistisch gerichteten Philosophen darum vor, weil solche gelegentlich ihre gemeinchristliche Aufklärung als völlig ausreichende Moral ansehen und darum sich gedrungen fühlen, die wahrhaft christliche unter dem Titel von Orthodoxie und Pietismus zu bekämpfen.

Da aber die theologische Ethik nur der wissenschaftliche Ausdruck der tatsächlich existierenden und in fortwährender Ausbreitung begriffenen Sittlichkeit der gläubigen Christenheit und der sittlichen Normen ist, die in der nominellen Christenheit oder der äusseren Kirche in öffentlicher Geltung stehen, so ergibt sich Recht und Notwendigkeit der theologischen Ethik als einfach selbstverständliches Resultat der Wirklichkeit. Angriffe auf die theologische Ethik reduzieren sich also auf den Widerspruch des Unglaubens gegen das Christentum.

Das gilt für die Gegenwart. In früherer Zeit ist sonderbarerweise die christliche Ethik auch von reformierten Theologen ausgeschlossen, und zwar in Gefol-

schaft der einseitigen Bevorzugung der philosophischen Ethik durch Melanchthon. So hat Keckermann († 1609) in einseitiger Spannung des Gegensatzes des Religiösen und Sittlichen das Christliche lediglich im Religiösen gesehen und das Sittliche der Philosophie zugewiesen. Die Nachwirkungen dieser Anschauungen machen sich noch in einigen reformierten Gebieten (wie Schottland) bemerklich.

6. Ebenso wie man vom Boden der Aufklärung aus theologische Ethik bestreiten kann, kann man vom Boden des Glaubens an die göttliche Offenbarung aus philosophische Ethik bestreiten. Und bei Anerkennung des wirklichen Vorhandenseins derselben wird sie doch tatsächlich entwertet oder zu bloss formaler Bedeutung herabgedrückt, wenn der natürlichen Vernunft ein wahres sittliches Wissen und ethische Erkenntnis abgesprochen wird.

a) Die katholische Kirche erklärt die natürliche Vernunft von sich aus für unfähig, die Wahrheit zu erkennen, und bindet alle Wahrheitserkenntnis an die Auktorität der Kirche als der Verwalterin der göttlichen Offenbarungswahrheit.

b) Die Socinianer erklärten die intellektuelle Ausstattung der menschlichen Natur für zu gering, um ohne Offenbarung die Wahrheit erkennen zu können.

c) Die protestantische Orthodoxie lehrte eine derartige Tiefe des Sündenverderbens, dass im Zustand der Erbsünde das göttliche Ebenbild zerstört und das lumen naturae völlig verdunkelt sei.

Diese Standpunkte verhalten sich im Grunde genommen gegen eine philosophische Ethik negativ oder ergeben wenigstens das Urteil ihrer Wertlosigkeit.

Noch in neuerer Zeit haben Theologen wie Harms zu Gunsten der schlechthinnigen Geltung der göttlichen Offenbarung den Wert des natürlichen religiösen und sittlichen Bewusstseins gezeugnet.

Trotz des Sündenverderbens der Menschheit, in dem „ihr unverständiges Herz verfinstert“ ist (Röm. 1, 21), so dass auch die Erkenntnissysteme der Philosophie oder die Lehren der Weisheit völlig unzuverlässig sind (1. Kor. 1, 19 ff.), ist aber nach der Lehre der Tatsachen, die beweisen, dass auch dem natürlichen Menschen sittliches Gefühl und sittlicher Trieb innewohnen, und nach der Lehre der heiligen Schrift, die das Vorhandensein des sittlichen Bewusstseins (Röm. 2, 14. 15), die Erscheinungen des Gewissens (Röm. 2, 15) und das Funktionieren des sittlichen Urteils (Röm. 1, 32) als tatsächlich lehrt, die Realität der sittlichen Anlage in der natürlichen Menschheit Luk. 15) anzuerkennen, wie ja theologisch diese Anerkennung unerlässlich ist (Frank), um

sowohl die Erlösungsbedürftigkeit wie die Erlösungsfähigkeit des Menschen, auf der der Bestand des Christentums ruht, zur Geltung kommen zu lassen. Wirkt aber die natürliche, anerschaffene sittliche Anlage trotz der Erbsünde im Menschen fort, so ergibt sich daraus die Möglichkeit philosophischer Ethik, ohne dass dieser daraufhin irgendwelches auktoritative Ansehen eingeräumt würde. Vielmehr wird, wenn ihre Möglichkeit zugestanden wird, ihr damit nur dieselbe Bedeutung zugewiesen wie der Philosophie überhaupt, nämlich die unverbindlicher Versuche, in die Rätsel, welche die Erklärung der Welt dem menschlichen Denken und Erkennen aufgibt, mit den Mitteln der natürlichen Vernunft zum Zweck der Anbahnung einer Lösung einzudringen, immer aber mit dem Vorbehalt, dass jeder dieser Versuche individuell ist, und jeder irgendwie gezwungen ist, mit einem Fragezeichen abzuschliessen.

Die Möglichkeit philosophischer Ethik lässt sich aber um so weniger bezweifeln, da sie durch ihre Wirklichkeit bewiesen wird.

Das Altertum hatte ja tatsächlich philosophische Ethik.

Die katholische Kirche zeigte sich in hervorragenden Vertretern abhängig von Cicero, Seneca, entnahm massgebend wichtige Anschauungen der Stoa, Philo, dem Platonismus und Neuplatonismus und räumte im Mittelalter Aristoteles eine dominierende Stellung ein.

7. Trotz klarer methodologischer Scheidung philosophischer und theologischer Ethik ist vollständige Loslösung beider Disziplinen von einander undurchführbar. Ein allgemeiner Zusammenhang ergibt sich schon daraus, dass alle Wissenschaften Bestandteile des Gesamtorganismus menschlichen Wissens und Erkennens, der Wissenschaft, sind, ein spezieller daraus, dass beide das Sittliche zum Objekt haben. Keine Wissenschaft aber kann eine andere, mit der sie inhaltliche Berührungspunkte hat, wenn wissenschaftlich verfahren wird, ignorieren.

a) Die meisten Moralphilosophen der Neuzeit sind entweder von der antiken oder der christlichen Moral oder von beiden abhängig. Die Regel ist, dass die Moralisten das Residuum christlicher Moral, das sie festhalten oder anerkennen wollen oder als Philosophen aufnehmen zu können glauben, in der Illusion der Selbständigkeit bearbeiten. Die Undankbarkeit, welche mit solcher Abhängigkeit starke Polemik verbindet, ist in der Geschichte der Wissenschaft so wenig selten, dass sie um so erklärlicher ist, je geringer die Kraft der Analyse des eigenen Bewusstseinsinhalts ist.

Eine von der Theologie ganz unabhängige philosophische Moral hat es bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts nicht gegeben, mit Ausnahme der Atheisten, deren Selbstsuchtsmoral in Unmoral umzuschlagen drohte.

Schopenhauer, Grundlage S. 122: „Überhaupt hat in den christlichen Jahrhunderten die philosophische Ethik ihre Form unbewusst von der theologischen genommen.“ Das Gesagte lässt sich an Kant bestätigen, der vielleicht als der grösste Moralphilosoph der Neuzeit wird anerkannt werden müssen. Seine Moral ist im Grunde genommen nichts als ein sehr verdünnter, aber mit ungeheurem Aufwand von Geisteskraft in Szene gesetzter Auszug theologischer Ethik. Die Grossartigkeitspose, mit der er seine ethischen Leitmotive in Gegensatz zu theologischer Ethik stellt, kann doch keinen Einsichtigen darüber täuschen, dass seine wichtigsten ethischen Motive aus der Theologie herübergenommen sind und also ein Moment in der Entwicklungsgeschichte protestantischer Theologie bezeichnen, wie das Schopenhauer längst nachgewiesen hat. Ebenso wie seine bekannten drei regulativen Ideen: Gott, Freiheit (Tugend), Unsterblichkeit Erbgut rationalistischer Dogmatik sind, so ist seine Behandlung der Ethik als Pflichten- und Tugendlehre Erbgut rationalistischer Moral. Das Sittengesetz, das nach ihm die Moral beherrscht, stammt aus der heiligen Schrift, sein berühmter kategorischer Imperativ ist nichts als die Wiedergabe des biblischen „du sollst“, mit dem er unter die neutestamentliche Stufe auf die alttestamentliche herabsank, indem seine imperativische Fassung der Moral dem alttestamentlichen Gebot, aber nicht einer wirklichen Sittlichkeit korrelat war. Der Gedanke des Sittengesetzes schliesst eo ipso den Gedanken des Gesetzgebers und Vergelters in sich; es war also nur die Explikation dieses religiösen Gedankens, den Kant in der Ableitung der Ideen Gottes und der Unsterblichkeit vollzog. Die Gedanken des höchsten Guts wie der Unsterblichkeit entnahm er der theologischen Überlieferung ebenso wie ihre Aufstellung als Ziele des sittlichen Handelns.

Die modernen Bemühungen um die selbständige Ausgestaltung einer philosophischen Moral sind tastende Versuche, welche noch volle Unsicherheit hinsichtlich Methode und Stoffabgrenzung zeigen.

Da die antike Moral gescheitert und überwunden ist, und die christliche die höchste Ausgestaltung der sittlichen Idee darstellt, wird die philosophische Moral irgendwelche Bedingtheit durch die christliche nicht vermeiden können; jedenfalls würde sie sich, wenn sie auf die christliche Sittlichkeit keine Rücksicht nehmen will, zu Formalismus entleeren, was durch Herbart, Wundt, Ziegler u. a. verdeutlicht wird, und wenn sie die christliche Sittlichkeit ausschliessen will, zu inhaltlicher Dürftigkeit und Armeligkeit herabsinken, was ebenso deutlich durch Schopenhauer, v. Hartmann, v. Gizycki u. a. illustriert wird, um so mehr, da auch die Genannten nicht die Bedingtheit durch die christliche Ethik ganz verleugnen können.

b) Da die theologische Ethik in der christlichen Sittlichkeit ein bestimmtes reales Lebensgebiet als wissenschaftliches Objekt hat, so ergibt sich hiermit für sie die Notwendigkeit einer theoretischen Verarbeitung dieses Lebensgebiets nach den ihm eigenen inneren Lebensgesetzen, und daher die volle Un-

abhängigkeit und Selbständigkeit gegenüber jeder Philosophie, deren Gefolgschaft nicht nur ihrer unwürdig, sondern, da ohne Preisgebung grundlegender christlicher Lebensinteressen nicht vollziehbar (1. Kor. 1. Kol. 2,8), Fälschung des Worts Gottes (1. Kor. 2, 4. 5), also Preisgebung der Wahrheit wäre.

Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass die theologische Ethik sich mit der philosophischen in solchen Untersuchungen in Fühlung hält, die gemeinsame Forschungsgebiete betreffen, wie z. B. der Frage nach dem Wesen des Sittlichen, und dass sie hinsichtlich der Formung der sittlichen Begriffe an die philosophische Arbeit vielfach anknüpft.

Bei der gegenwärtigen Sachlage ist die Aufgabe wichtiger, sich philosophischer Einflüsse zu erwehren, als sich mit denselben zu bereichern, zumal Einflüsse von dorthier (fast immer, aber in gesteigertem Masse gegenwärtig) mehr verarmend wirken. Die Rücksichtnahme auf die philosophische Ethik muss bei deren gegenwärtiger Dürftigkeit vorwiegend apologetisch-polemisch sein.

Den Lebensinteressen des Christentums widerspricht daher ebenso die Auffassung (H. Schultz, H. Weiss), dass für die wissenschaftliche Darstellung der theologischen Ethik Sprache und Methode der philosophischen entscheiden, weil dadurch die christliche Sittlichkeit fremden Maßstäben unterworfen wird, wie die ältere Anschauung (Rothe), dass der philosophischen Ethik entlehnte formelle Grundbegriffe (wie Tugend, Pflicht, höchstes Gut) die Gliederung der theologischen Ethik zu bestimmen hätten, weil dadurch die christliche Sittlichkeit in ausserchristliche Begriffe gepresst, also in ihrem Wesen verändert wird.

8. Wie der Pelagianismus den spezifischen Wert christlicher Sittlichkeit aufhob zu Gunsten der natürlichen Kraft sittlicher Freiheit, so verwischen alle pelagianisch gearteten Richtungen den Unterschied von Reich Gottes und Welt dahin, dass der Unterschied der theologischen und philosophischen Ethik aufgehoben, mindestens aus einem innerlichen Wesensunterschied in einen äusserlichen Artunterschied umgesetzt wird (Pfleiderer, Ritschl, H. Schultz). Ob man hierbei die natürliche Sittlichkeit, die aus der allgemeinen sittlichen Anlage erwächst, für die christliche erklärte, oder umgekehrt die auf dem Boden des Christentums historisch erwachsene allgemeine Moral auf den Bestand der natürlichen reduziert, ist bei gleicher pelagianischer Grundansicht nur ein Unterschied der Form: in dem ersteren Falle entspricht die naturalistische Lebensansicht einem religiösen Kosmopolitismus, der die Absolutheit des Christentums leugnet, im zweiten Falle einem skeptischen Historizismus, der auch die natürliche Sittlichkeit nur in der Form geschichtlicher Bildungen kennt; in beiden Fällen aber wird das allgemeine Menschliche

auf das christliche Gebiet übertragen und dem Christlichen seine eigentümliche Bedeutung genommen.

In der Masse nun, wie diese Identifizierung des Christlichen mit dem Natürlichmenschlichen in der Ethik vollzogen wird, sinkt der Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik zu einem formellen herab (O. Pfleiderer); der theologischen Ethik bleibt als Eigentümliches nur die mit dem Bestande der christlichen Kirche gegebene historische Zutat.

Der Rationalismus hat den natürlichen Wesensbestand des Menschen in der Christenheit im Auge. Dieser lässt sich nach der einen Seite betrachten als Ausdruck natürlicher Anlage, anderseits als Niederschlag christlichen Geisteslebens; der erstere Gesichtspunkt wird im Sinne von Lessings Nathan vom rationalistischen Universalismus, der letztere vom modernen Historizismus befolgt.

Der Historizismus ist übrigens schon angebahnt durch Schleiermacher, der, indem er jede spekulative Begründung des Christentums als absoluter Religion ablehnte, nur die historische (im Vergleich der verschiedenen Religionen) übrig behielt und demnach dem Christentum auch nur eine historische Grundlegung geben konnte. So sehr er sich darum in seiner theologischen Ethik bemühte, den Rationalismus zu überschreiten dadurch, dass er dem christlichen Geist seine Neuheit und Selbständigkeit sicherte, konnte dies doch nicht gelingen, da er den christlichen Geist nur als historische Bildung betrachtete. „Der Geist im allgemein menschlichen Sinne ist nichts anderes, als was das (christliche) *πνεῦμα* auch ist, aber es ist das *πνεῦμα* auf einer niedrigeren Potenz.“ Immerhin wollte er christliche und philosophische Sittenlehre deutlich trennen.

Der moderne Historizismus ist durch seine Grundanschauung auf die Anwendung der religionsgeschichtlichen Methode in der systematischen Theologie hingewiesen: setzt er nun aber die theologische Ethik der Sache nach der philosophischen gleich, und will er doch auch wieder ihre Christlichkeit wahren, so kann nur methodologische Unklarheit aus dieser Mischung herauskommen.

§ 6.

Die Methode.

Zange, Über das Fundament der Ethik. Leipzig 1872. Bergmann, Über das Richtige. Berlin 1883. Kittel, Sittliche Fragen. Stuttgart 1885. E. von Hartmann, Ethische Studien. Leipzig 1898. Köstlin, Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung. Berlin 1893. Gallwitz, Problem der Ethik. Göttingen 1891. Wendt, Über die richtige Methode der Anwendung der heiligen Schrift in der theologischen Ethik. Jahrbücher für deutsche Theologie. Band 22. E. Fischer, Das alte Testament und die christliche Sittenlehre. Gotha 1889. Merz, Das System der christlichen Sittenlehre in seiner Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatz zum Katholizismus. Tübingen 1881. Reuter, Über die Eigentümlichkeit der sittlichen Tendenz des Protestantismus im Verhältnis zum Romanismus. Greifswald 1859. Herrmann, Römische und evangelische Sittlichkeit. 2. Aufl. Marburg 1902.

Ist die Ethik ein Hauptteil des christlichen Lehrsystems, so ist sie auch methodisch als ein System durchzuführen, wenn sie den Rang einer Wissenschaft einnehmen will. Abzuweisen ist daher jedes Verfahren, das nur einen historischen Ausgangs-

punkt der Stoffaneinanderreihung nimmt oder die Lehrentfaltung an auktoritativ oder gar willkürlich aufgenommene Begriffe anknüpft. Wissenschaftlich ist einzig die Methode, welche die christliche Sittlichkeit ihrem Wesen gemäss nach ihren inneren Lebensgesetzen aus ihrer Wurzel, dem Glauben, entwickelt; das ist die psychologisch-deskriptive. Unwissenschaftlich sind alle Darstellungsweisen, die dem Wesen des zu behandelnden Objekts widersprechen, mit anderen Worten, bei denen verkannt wird, dass die systematische Theologie Religionswissenschaft ist.

1. Abzuweisen ist für die theologische Ethik als systematische Disziplin (§ 3) eine historische Methode in jeder Form.

Die christliche Lehrwissenschaft ist etwas anderes als objektive Bibellehre. Die systematische Theologie im Unterschied von der biblischen ruht auf der Voraussetzung, dass der gläubige Christ in sich selbst eine persönliche Vergewisserung und eigene Erkenntnis der Wahrheit gewinnen könne und müsse (1. Joh. 3, 14. 4, 13. 5, 6 usw.). Der Christ ist der evangelischen Wahrheit gewiss nicht nur darum, weil die Auktorität der Schrift sie ihm bezeugt, oder die Kirche sie ihn lehrt, sondern weil Christus persönlich in ihm Gestalt gewonnen (Joh. 4, 42. 11, 27. 1. Thess. 5, 10. Röm. 14, 8. Gal. 4, 19) und ihm eine in sich gegründete Wahrheitsüberzeugung mitgeteilt hat (1. Thess. 1, 5. 1. Kor. 2, 5), die der Christ in Form persönlicher Gewissheit lehrhaft auszusprechen vermag (Eph. 1, 17 ff.). Ist auf Grund dessen systematische Theologie möglich, so ist sie berechtigt, weil das *πνεῦμα*, das die Apostel empfangen haben, kein anderes ist, als alle wahrhaft gläubigen Christen empfangen (Apostelg. 11, 17. 1. Kor. 7, 40), und weil das *πνεῦμα*, das in alle Wahrheit leitet, allen wahrhaft Gläubigen verheissen ist (Apostelg. 11, 16. 2, 38. 19, 2. 1. Kor. 2, 10 ff. usw.). Der Jünger Christi will das sittlich Gute, nicht bloss weil es schriftgemäss ist, sondern weil er Christi Sinn hat (1. Kor. 3, 16), will er, was Gott gemäss und Christo gemäss ist. Ohne solchen persönlichen sittlichen Halt in sich käme es gar nicht zu dem eigentlich evangelischen Charakter des christlich Guten, das über jede gesetzliche Stufe hinausliegt und daher über dem Handeln auf äussere Auktorität hin steht. Kann doch selbst die heilige Schrift, als vom heiligen Geist eingegeben, ohne den in den Gläubigen wirkenden und waltenden Geist nicht einmal zutreffend erfasst und verstanden werden (Joh. 16, 13. 14. 2. Kor. 3, 15—18); zur rechten Auslegung, also auch zum wahren Verständnis des Christlichen for-

dert sie¹⁾ also die den heiligen Schriftstellern kongeniale Ausbildung des Glaubenslebens, vermöge deren im Gläubigen ein eigener Quell der Wahrheitserkenntnis sprudelt (Röm. 15, 14) auf dem Grunde persönlicher Lebensverbindung mit Gott in Christo (Joh. 15, 27). Notwendig ist aber die systematische Theologie als theoretischer Ausdruck der Glaubensüberzeugung der Gegenwart darum, weil jede Zeit sich ihres eigenen Wahrheitsbesitzes vergewissern muss und nie ohne tiefe und schwere Schädigung der christlichen Kirche diese geistige Arbeit unterlassen darf, in Trägheit auf Väterbesitz ausruhend.

Diese den Grundsätzen Luthers ebenso wie der HS. selbst entsprechende Anschauung wird von übereifrigen Vertretern der objektiven Schriftautorität noch gegenwärtig als „Subjektivismus“ angegriffen. Nun — ohne diesen „Subjektivismus“ gibt es weder Religion noch Christentum. Paulus hat den Korinthern Christum nicht gebracht in neutestamentlichen Schriften — die es noch nicht gab — sondern in Beweisung des Geistes und der Kraft (1. Kor. 2, 4). Und ohne solche Beweisung von Geist und Kraft ist kirchliche Lehrverkündigung religiös wertlos. Auch die Wiedergabe der Schriftlehre wird religiös lebendig erst durch das subjektive Erleben hindurch. Darum hat Melancthon in der ersten Ausgabe der Loci der scholastischen Methode mit Energie die anthropologische Methode der religiösen Erfahrung entgegengestellt: „Haec demum christiana cognitio est scire, quid lex poscat, unde faciendae legis vim, unde peccati gratiam petas, quomodo labascentem animum adversus daemonem, carnem et mundum erigas, quomodo afflictam conscientiam consolers.“ Ein historisch systematisierendes Verfahren in der Verarbeitung biblischen Stoffis ist eingeschlagen vom Supranaturalismus des 18. Jahrhunderts in geistloser Weise und neuerdings durchgeführt von Beck in geistvoller Weise. Aber gerade bei Beck tritt hervor, dass das Vorgeben, nur Schrift wiedergeben zu wollen, nichts als Illusion ist, da Becks christliche Persönlichkeit und systematische Kraft dieser biblischen Ethik einen Charakter gibt, der sie fundamental von andern biblischen Ethiken unterscheidet. Die Ethik auch wenn sie Schriftlehre gibt, bietet doch immer durch die Persönlichkeit des Systematikers hindurchgegangene Schriftlehre; und sich dies verhehlen heisst nur Unklarheiten und Verwirrungen Raum geben, indem man einerseits die Schrift in seine Formen zwingt, andererseits eigene Meinungen mit Schriftautorität umkleidet. Da nun aber in der heiligen Schrift die Bibellehre doch nicht als einheitliche in geordnetem und geschlossenem Zusammenhang ausgeprägte Grösse vorliegt, sondern sich bei verschiedenen Gottesmännern in einer Fülle von Lehren und Anweisungen ausspricht, so gibt schon die historische Wiedergabe der ethischen Lehren der heiligen Schrift dem Geiste des Darstellenden persönliche Bedeutung. Handelt es sich aber um lebendige Reproduktion des ethischen Inhalts der heiligen Schrift für die Gegenwart, so gibt die Ableitung der Einzelbestimmungen aus grundlegenden Prinzipien, die Beziehung der Einzelaussagen auf den Ausgangspunkt und den Aufbau und aufeinander notwendig der Geistesarbeit des Systematikers die Selbständigkeit,

¹⁾ Luther (Predigt 25. Mai 1523 in Wittenberg Erl. A. VIII. S. 309f.) „Der HG. lehrt den Christen besser denn alle Bücher, dass er die Schrift bass versteht denn alle, die mit dem Gesetz allein umgehen. Darum bedarf man der Bücher nicht weiter, denn solchen Glauben zu stärken und anderen auch zu beweisen, dass es also darinnen geschrieben ist, wie es der HG. lehret. Denn wir müssen nicht den Glauben allein bei uns behalten, sondern lassen herausbrechen, welchen zu gründen und zu beweisen wir müssen die Schrift haben. Darum siehe ja darauf, dass du ja den HG. nicht für einen Gesetzmacher haltest, sondern für den, der das Evangelium Christi ins Herz predigt und den Menschen so frei mache, dass kein Buchstabe da bleibe oder nur um des Predigers willen bleibe.“

vermöge deren er genötigt ist, den ethischen Stoff aus eigener Wahrheitsüberzeugung darzustellen.

Eine historisch verfahrenende Ethik, die Kirchenlehre wiedergeben wollte, also dogmengeschichtlich systematisierend wäre, ist auf evangelischem Boden prinzipiell unzulässig, entspricht aber im Katholizismus der Schätzung der Tradition.

Die Behandlung der Dogmatik und Ethik als historischer Disziplinen durch Schleiermacher stellte sie als Darstellung des Glaubenslebens der Gegenwart mit der Statistik in Parallele; dieser Irrtum hatte seinen Grund in dem § 5 berührten Historizismus, nach dem das Christentum ihm nicht absolut geltende, sondern historisch bedingte Gottesgemeinschaft bot. Die Reduktion des Christentums auf geschichtliche Geltung ist durchgeführt vom theologischen Empirismus, neuerdings auch vom rationalistischen Idealismus.

Der theologische Empirismus könnte bei folgerichtigem Verfahren die Ethik nur als historische Disziplin geben, da seine Methode in der systematischen Theologie prinzipiell religionsgeschichtlich ist. Aber auch der theologische Idealismus, der die absolute Offenbarung leugnet, wendet gegenwärtig die religionsgeschichtliche Methode auf die systematische Theologie an. Da ihm aber die theologische Ethik mit der philosophischen zusammenfließt, kommt ihm die religionsgeschichtliche Methode mehr für die Dogmatik in Betracht. Vgl. Lemme, Religionsgeschichtliche Entwicklung oder göttliche Offenbarung? Karlsruhe 1904.

2. Ist die Ethik als systematische (oder thetische) Wissenschaft berechtigt, möglich und notwendig, so ist auch die Methode, d. h. das wissenschaftliche Verfahren, den Inhalt einer Disziplin seinem Wesen entsprechend in begrifflicher Form darzustellen, notwendig systematisch, d. h. die Ethik stellt das christlich Gute dar in der Einheit eines in sich geschlossenen Zusammenhangs, so dass durch Einheit und Gliederung die einzelnen Lehren auf das Ganze und dadurch aufeinander bezogen sind.

Gibt es nun aber für systematische Fächer einen doppelten Weg, den spekulativen und den deskriptiven, so kann, da es sich hier um Darstellung einer in der christlichen Kirche gegebenen Wirklichkeit handelt, für die Ethik nur die beschreibende Methode in Anwendung kommen, die auch die empirisch-reflexive genannt wird.

Das spekulative Verfahren als ein Denken aus einem Stücke ist in der Gefolgschaft Hegels eingeschlagen von R. Rothe, so dass es angeblich die Wirklichkeit unberücksichtigt lässt. Aber jede solche Spekulation ohne Berücksichtigung der realen Welt ist Selbsttäuschung, wie durch Rothes Ethik hinreichend illustriert wird. Und geschichtlich Gewordenes lässt sich nicht a priori konstruieren. Durch solches Verfahren, da es den Lebensgesetzen christlicher Sittlichkeit widerspricht, wird dieses notwendig geschädigt. Das christlich sittliche Leben ist Wirklichkeit und lässt sich daher nicht auf dem Wege des reinen Denkens gewinnen. Vgl. Lemme, Richard Rothes Hundertjahrfeier. Heidelberg 1899.

Das Verdienst, die deskriptive Methode, die in naiver Form stets befolgt ist, begründet zu haben, gebührt Schleiermacher.

Das „Ineinander von empirischem Referat und spekulativer Konstruktion“, das Siefert fordert, ergäbe ein genus mixtum der Verworfenheit. Sein Postulat soll auch wohl nur die Tatsache zur Geltung bringen, dass die christliche Ethik metaphysisch orientiert ist. Diese metaphysische Orientierung muss ja aber durch die Beschreibung des Glaubenslebens von selbst zur Geltung kommen.

Die imperative Darstellungsform, die Siefert dann wieder mit der deskriptiven mischen will, ist alttestamentlich-gesetzlich, also vorchristlich. Im A. T. war das Sittliche ein unrealisiertes Sollen (Röm. 2, 21 ff.; 3, 9 ff.) Das „du sollst“ stand dem Willen als Gebot gegenüber. Dagegen der Christenstand ist realisiertes Leben in Gott (Joh. 1, 17. Röm. 10, 4). Und darum entspricht dem Wesen des Christentums die deskriptive Methode. Verfäht diese aber sachgemäss, so beschreibt sie doch eben das Glaubensleben als auf absoluter Verpflichtung ruhend und durch eine immanente Norm geleitet, wird also von selbst mit Notwendigkeit begründend und normativ, und indem sie den noch andauernden Zwiespalt zwischen Norm und Zuständlichkeit aufdeckt, imperativ.

Das ist dann aber keine Mischung von Verfahrensweisen. Sondern die deskriptive Methode schliesst das präzeptive Moment mit in sich. Aber die lediglich imperative „Methode“, von Schleiermacher mit Recht verworfen, schwebt völlig in der Luft; das Nichtgewordene ist nicht Gegenstand der Wissenschaft. Das imperative Verfahren war überhaupt nur möglich auf dem Boden des alten Supranaturalismus, dessen Intellektualismus die Offenbarung als äusserliche Mitteilung höherer Wahrheiten erschien. Seitdem das Wesen der Religion aus den Banden des Intellektualismus gelöst ist, seitdem die Offenbarung zum religiösen Bewusstsein in Beziehung gesetzt ist, entbehrt das imperative Verfahren jeder wissenschaftlichen Grundlegung. Aber praktisch ist es unerlässlich für die Unterweisung der Jugend. Verständlich ist daher, dass es sich in der Moral behauptete, solange diese in der katechetischen Form der Anlehnung an den Dekalog verharrete.

a) Erkenntnisquelle der christlichen Ethik ist der christliche Glaubensgeist, das *πνεῦμα*, wie es im Menschen Gottes real ist in Gestalt pneumatischen Personlebens.

b) Erkenntnisorgan ist das christliche Selbstbewusstsein, das durch Reflexion auf seinen eigenen Inhalt den ethischen Stoff denkend bearbeitet; der sittliche Gehalt, welcher dem Wissen und Erkennen empirisch in der inneren Anschauung des eigenen Lebens und in der Beobachtung der tatsächlich in der Gemeinde vorhandenen Lebensrichtungen und Handlungsweisen gegeben ist, wird auf dem Wege der Reflexion in begriffliches Denken umgesetzt. Kritisch ist diese Erkenntnistätigkeit insofern, als der zur Sache gehörende Stoff von dem ausserhalb der christlichen Sittlichkeit liegenden geschieden wird, die Ursprünge und Gründe dargelegt, Hauptsachen und Nebensachen getrennt werden, der Wert des einzelnen für die sittliche Gesamtanschauung beleuchtet, der innere Zusammenhang der einzelnen Faktoren aufgedeckt wird. Dialektisch insofern, als das in der Erfahrung Gegebene nicht bloss nebeneinandergestellt oder aneinandergereiht, sondern durch Stoffbeherrschung und Gliederung von einer einheitlichen Grundanschauung aus in der Einheit eines zusammenhängenden Denksystems aufgefasst und entfaltet wird.

Diese kritisch-dialektische Tätigkeit bildet also ein notwendiges Erfordernis des deskriptiv-reflexiven Verfahrens, da man ohne sie im Gebiet der praktisch-erbaulichen Rede bliebe. Es ist also nur Unklarheit, wenn H. Weiss diese kritisch-dialektische Tätigkeit, die er als konstruktive bezeichnet, neben der deskriptiven geltend macht, diese mit der spekulativen Methode durcheinander wirft und infolgedessen eine Kombination spekulativer und deskriptiver Methode fordert (in einem „gene-

tischen Verfahren“, welches das Werden der christlichen Persönlichkeit beschreibt, aber auch die beschreibende und imperativische Darstellungsweise, das konstruktive und das positive Element ergänzend heranzieht) — ein Mischmasch, der wissenschaftlich unhaltbar ist und dadurch nicht schmackhafter wird, dass er sich auf Martensens und Dorners Verbindung des spekulativen und deskriptiven Moments beruft. Diese Männer erkannten nämlich richtig, dass der systematischen Theologie sowohl eine spekulative wie eine deskriptive Aufgabe gestellt sei, mischten aber unrichtig beide Aufgaben ineinander, statt sie auf verschiedene Disziplinen zu verteilen. Prinzipiell ist (nicht die Kombination, die Vermischung, aber) die Verbindung einer aprioristisch-spekulativen und einer empirisch-deskriptiven Methode möglich. Wo aber jede von beiden Methoden wie ihre Verbindung abgelehnt wird, bleibt nur Methodelosigkeit, also Unwissenschaftlichkeit übrig.

Die theoretische Vernunft, die an dem Aufbau und der Ausgestaltung der theologischen Ethik arbeitet, ist formell keine andere als die in jeder Wissenschaft tätige; aber inhaltlich ist sie die christlich erleuchtete, göttlich durchgeistigte Vernunft der Gott geheiligten Persönlichkeit. Dieses christliche Selbstbewusstsein, das von Paulus nach seiner subjektiven und objektiven Seite einheitlich als *πνεῦμα* bezeichnet wird, spricht sich in Dogmatik und Ethik wissenschaftlich aus in Form der Lehre, und zwar nicht der praktisch-asketischen *διδασκαλία*, sondern der theoretisch-dialektischen *γνώσις*.

Die deskriptive Methode wird befolgt von so verschiedenartigen Theologen, wie Hofmann, Pfeiderer, Köstlin, mit Begrenzungen von vielen. Harless, Schmid, Frank u. a.

Gegen die deskriptive Methode wird von Seiten der imperativischen Ethik eingewandt, dass sie für die Darstellung der Aufgaben und des Werdens keinen Raum lasse — eine völlig verkehrte Auffassung. Will man das christlich-sittliche Leben richtig beschreiben, so muss die Höhe der christlichen Sittlichkeit dargestellt werden, die für jeden noch unreifen Zustand zum Gebot wird, wie das dem Christenleben als noch unvollkommene immanente Sollen, das dem Gefühl des Mangels die Ideale stellt.

Ein Grundirrtum ist das Missverständnis (J. Müller, Kähler), als wenn in der deskriptiven Methode das Apriorische der sittlichen Idee nicht zu ihrem Rechte käme. Wer die sittliche Idee als a priori der Vernunft immanent zur Geltung kommen lassen will, muss sie doch eben in der menschlichen Natur als vorhanden aufzeigen. Und wer christliche Sittlichkeit zutreffend beschreibt, kann nicht anders als sie darlegen als Auswirkung der absoluten Gottesoffenbarung und Erlösung in Christo, die objektiv vor allem menschlich-sittlichen Tun steht und ihr Quell ist. Mit Recht sagt H. Weiss S. 34f.: „Wenn wir die Eigentümlichkeit des Glaubens namentlich nach der sittlichen Seite hin ins Auge fassen, so finden wir darin in höchster Potenz und immerhin in neuer Gestalt jene Vereinigung des Geschichtlichen (Empirischen) und Apriorischen im Subjekt und von demselben vollzogen, welche als wesentlich zur Bildung des sittlichen Bewusstseins bezeichnet worden ist. Dass das geschichtliche Evangelium und so indirekt die Tatsache der Erlösung in dem geschichtlichen Christus den Grund des Glaubens bildet, versteht sich von selbst. Aber dieses Geschichtliche wird im Glauben von dem Subjekt angeeignet, nachdem es von demselben im eigenen Herzen und Gewissen zufolge des dort hervorgebrachten spezifischen Eindrucks als die vollkommene göttliche Heilswahrheit und insbesondere noch als die schlechthinnige göttliche Lebenswahrheit erfahren und erprobt worden ist. Damit ist durchaus nicht gesagt, dass das nun als höchste Wahrheit aus dem Evangelium Erkannte auch vom Subjekte hätte produziert werden können. Im Gegenteil macht ihm dies gerade unter dem Prozess der Aneignung den Eindruck neuer und vollendeter Gottesoffenbarung.“

Da der christliche Glaube in der Aneignung der Erlösung und Versöhnung Jesu Christi lebt, also die durch ihn erschlossene Gottesgemeinschaft besitzt, und auf dem Boden der absoluten Gottesoffenbarung steht, schliesst das in der Ethik darzustellende Glaubensleben die absolute Abhängigkeit von der Gnade in sich. Wahrer christlicher Glaube ist Rezeptivität für die göttliche Gnade. Ein Glaube, der nicht Rezeptivität für den geschichtlichen Christus wäre, sondern sich selber einen Christus seines Gefallens machte (als Produzent), hätte ebenso wenig mit dem Christentum zu tun, wie ein „Glaube“, dessen ethische Gefühle, Triebe, Willensregungen und Erkenntnisse nicht dem Lebensbestande der in Christo erneuerten Persönlichkeit entwachsen, sondern Erzeugnisse des Subjekts wären. Köstlin (Ethik S. 9) sagt daher gegen den Empirismus: „In der neueren Zeit könnte man befürchten, dass eine theologische und religiöse Richtung, für welche das den Inhalt der bisherigen Glaubenslehre bildende objektive göttliche Wesen und Tun und der Wert eines Glaubens an diese Wahrheiten mindestens zweifelhaft geworden ist, in einer umfassenden einheitlichen Behandlung der gesamten, sonst in Glaubens- und Sittenlehre behandelten christlichen Wahrheiten dahin geraten möchte, den ganzen Inhalt auf Aussagen über ein aus gewissen Gefühlen und subjektiven Vorstellungen hervorgehendes und mit ihnen verbundenes Willensverhalten zu reduzieren. Nur würde sich dann ohne Zweifel bald genug herausstellen, dass hierdurch auch der Inhalt der Sittenlehre des christlichen Fundaments und Charakters verlustig ginge; ja es würde sich sofort fragen, ob überhaupt noch irgendwelche schlechthin sichere Begründung für die doch noch festzuhaltenden sittlichen Wahrheiten sich gewinnen liesse.“

3. Wenn für die Ethik ein mechanisches Abgänglichkeitsverhältnis zur H. S. abzulehnen war, als den Lebensinteressen der christlichen Frömmigkeit widersprechend und der Durchführung der Schriftauktorität schädlich, so ist unter diesem zwiefachen Gesichtspunkt um so entschiedener zu fordern und festzuhalten ein organisches Verhältniss zur H. S., vermöge dessen die alleinige Normativität der H. S. für die Lehre zu der ihr nach dem protestantischen Formalprinzip gebührenden Geltung kommt. Ist die H. S. in der evangelischen Kirche massgebende Norm der Lehre, die an ihr die Probe der Christlichkeit zu bestehen hat (Art. Sm. 2, 2, 15. Form. conc. de reg. atque norma fidei), so muss die ethische Lehre in der Gesamtauffassung wie im Ausbau die Übereinstimmung mit dem geschriebenen Worte Gottes bewahren, um den Anspruch erheben zu können, das christlich Sittliche in allgemein gültiger Form darzustellen.

a) Man kann die H.S. durchstöbern, um sich mit Waffen der Ungerechtigkeit auszurüsten oder für den Unglauben Deckungsmittel zu suchen, wie schon Luther wusste, dass man die Schrift wider Christum ins Feld führen kann. Mel. loc. comm. (1521): „Plerique locos virtutum et vitiorum tantum in scripturis requirunt; sed ea observatio philosophica magis est quam Christiana.“ Kommt, wie oben (§ 4, 1) aufgezeigt, Schriftgemässheit nicht durch das pedantische, äusserliche Verfahren der loci probantes zustande, so hat schon Schleiermacher einen ins Grosse gehenden Schriftgebrauch gefordert; noch wichtiger aber ist, dass durch gründliches Schriftstudium und wissenschaftliche Kenntnis der biblischen Theologie dem Ethiker eine biblische Gesamtanschauung zur Verfügung stehe, aus der er imstande ist, die grundlegenden Prinzipien wie die massgebenden Lehren an der biblischen Norm zu messen. Ohne solche religiöse-wissenschaftliche Gesamtanschauung ist die Heranziehung einzelner Schriftstellen zufällig. Ist aber der Gleichklang und die Übereinstimmung mit der H.S. in der Gesamthaltung der Ethik ausgeprägt, so ist die Heranziehung einzelner Stellen zur Veranschaulichung des Verhältnisses wertvoll.

Es ist also übertrieben, wenn Rothe meinte, die an sich notwendige Bewährung der Ethik an der H. S. könne nicht in der Darstellung der Ethik selbst vor sich gehen, sondern sie lasse sich nur als Ganzes an der heiligen Schrift als Ganzem messen und nur im Ganzen als biblisch gutheissen oder als unbiblisch verwerfen.

Entscheidender aber für die biblische Haltung einer Ethik als die Messung der ethischen Lehre und Lehren an der Norm der heiligen Schrift ist, dass das Glaubensleben des Ethikers selbst wahrhaft evangelisch, d. h. an der heiligen Schrift genährt und grossgezogen worden ist. Denn man mag sich drehen und wenden wie man will, um das subjektive Element der systematischen Theologie einzuschränken zugunsten des objektiven, man mag betonen, dass das darzustellende Glaubensleben nicht das individuelle des Ethikers sei, sondern das der betreffenden Kirche, dass es im Einklang mit dem Gemeindeglauben stehen müsse, — man kommt eben doch nicht darum herum, dass der Ethiker den Glauben der Gemeinde nur darstellen kann, so wie er ihn selber erlebt hat. Also auch die Ethiken, die am meisten die Objektivität der Biblizität (Beck u. a.) oder der Kirchlichkeit (Wuttke, Harless, Vilmar) betonen, sind subjektive Erzeugnisse der bestimmten Individualität und gerade diese, weil sie sich eine Objektivität vorspiegeln, die nicht durchführbar ist. Jede Dogmatik und jede Ethik ist darum, obgleich allgemein wissenschaftliche Haltung bezweckt wird, tatsächlich ein persönliches Glaubenszeugnis. Damit aber die Ethik nicht individualistisch werde, ist erforderlich, dass der Ethiker die Schrift nicht blos theoretisch kenne und verwende, während er dem Inhalt derselben kalt und fremd gegenübersteht, wohl gar sich in Aufklärungsgrösse einem Paulus unendlich überlegen vorkommt, sondern praktisch religiös das Lebenswort der heiligen Schrift als Brot des Lebens sich angeeignet hat auch in der Heiligung des sittlichen Lebens. Nur durch dieses Grossgewordensein des Glaubenslebens am Worte Gottes kommt es zur Durchführung der nicht blos formalen, sondern inhaltlichen Normativität der heiligen Schrift. Denn Norm der Lehre ist sie nach Luthers Grundsätzen erst auf Grund dessen, dass sie Quell des Glaubenslebens ist. Auch die wissenschaftliche Ethik ist hiernach ein religiöses Selbstbekenntnis.

b) A. T. u. N. T. sind Urkunden einheitlicher Gottesoffenbarung. Aber diese Offenbarung hat sich der Geschichte eingesenkt, ist in geschichtliche Entwicklung eingegangen. Es gibt daher Stufen der Offenbarung. Die alttestamentliche und neutestamentliche Stufe aber, einheitlich in der Selbstbekundung des barmherzigen und gnädigen Gottes als des Erlösers, sind gekennzeichnet gerade durch einen massgebenden ethischen Unterschied vermöge des Gegensatzes von Gesetz und Gnade (Joh. 1, 17; Röm. 6, 14; Gal. 5, 18 u. s. w.). Darum gehört zur Eigentümlichkeit apostolischer, neutestamentlicher, evangelischer Sittlichkeit, dass sie eben nicht alttestamentlich-gesetzlich ist. Christus als des Gesetzes Ende (Röm. 10, 4). für seine Person als die absolute Gottesoffenbarung hoch über dem A. T. stehend (Joh. 5, 39 ff.), hat die ganze gesetzliche Gebundenheit des A. T. überschritten und überwunden und die neutestamentliche Sittlichkeit von der bürgerlichen, nationalen und lokalen Bedingtheit, wie von der levitisch-zeremonialen Gebundenheit gelöst. Daraus folgt, dass das, was im Licht der absoluten Offenbarung Gottes in Jesu Christo sich im Abstand vom N. T. als spezifisch „alttestamentlich“ darstellt, als der geschichtlichen Vorbereitung angehörig, von Gott auf Zeit gegeben, wesentlich historisch zu betrachten ist. Ist also Rothes Gleichstellung von A. T. und N. T. für die Ethik unrichtig, so ist auf der andern Seite keineswegs das A. T. aus der Ethik ganz auszuschliessen, wie Schleiermacher wollte. Aber das A. T. kann für die Ethik nur verwandt werden in der Unterordnung unter Christum und im Lichte der N. Testamentlichen Schriften (Dorner).

Massgebende Auktorität aber ist das N. T., indem die Lehre und das Leben des Königs der Wahrheit für jeden Jünger Christi die endgiltige, ausschlaggebende Entscheidung über Tun und Lassen, ja über die gesamte Lebenshaltung und Lebensführung bietet, und die apostolische Frömmigkeit uns in vorbildlicher Weise vorgelebt hat, wie Christus in den Seinen sein Bild auch in ethischer Hinsicht ausprägt.

Die modernen Versuche, die Auktorität des N. T. auf das Evangelium und zwar auf das Evangelium im Evangelium, d. h. den vermeintlich historischen Kern der Lehre Jesu zu beschränken, sind Erzeugnisse des rationalistischen Dogmatismus,

der den Inhalt des N. T.s auf die Höhenlage der eigenen Lehranschauung zu reduzieren bemüht ist (Gottschick, Harnack, Weinell u. a.). H. Schultz beschränkt die Normativität des N. T.s auf die Vorbildlichkeit Jesu für unsere Gesinnung (§ 3). Vgl. Lemme, Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion. Gross-Lichterfelde 1901.

4. Jede sich ihrer Aufgabe bewusste theologische Ethik beansprucht allgemein christlichen Charakter und damit schlechthin universale Geltung. Da sie aber vermöge der geschichtlich bedingten Stellung des Ethikers unvermeidlich (mit oder ohne Willen) konfessionelle Prägung an sich trägt (§ 3,3), steht sie in Kontinuität mit den Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche, in denen die protestantische Auffassung vom Wesen des Christentums nicht nur in religiöser (dogmatischer), sondern auch in sittlicher Beziehung in grundlegender und für die Kirche der Reformation, solange sie dies ist und sein will, massgebender Weise ausgesprochen ist. Diese Geltung der Bekenntnisschriften hebt die alleinige Normativität der H. S. nicht auf, da sie in der Unterordnung unter sie als die *norma normans* nur *normae normatae* sind, sondern bringt sie zur Vollziehung, da auch die anderen Kirchen sich formell auf die heilige Schrift berufen, in der evangelischen Kirche also der reformatorische Ausdruck der Schriftwahrheit im Bekenntnis als lebendigem Zeugnis wirklich evangelischen Glaubenslebens die Schrift gegen Missdeutung und die Religiosität gegen Entartung zu schützen berufen ist. Allerdings sind, da der Gegensatz der Reformation gegen mittelalterliche Verderbnis vorwiegend und in erster Linie religiös war, die ethischen Themata in den Bekenntnisschriften gegen die dogmatischen zu kurz gekommen; aber nicht nur ist der ethische Gegensatz gegen die katholische Verzerrung und Fälschung des christlich Sittlichen, sondern auch die prinzipielle ethische Grundanschauung im Geist und Sinn Jesu und der Apostel mit biblischer Klarheit ausgesprochen.

Hat die Ethik konfessionellen Charakter, so nimmt sie auch am konfessionellen Gegensatz teil, zeichnet also das christlich Sittliche mit bewusster Ausschliessung der krankhaften Verirrungen, die in andern Kirchengemeinschaften aufgetreten sind und fortwuchern. Die Rücksichtnahme auf die kleineren Kirchenkörper tritt hierbei zurück. Der wichtigste Gegensatz ist und bleibt der weltgeschichtlich bedeutsame Gegensatz des Protestantischen gegen das Katholische. und zwar mehr gegen das Abendländisch-Katholische, dessen Widerstandskraft gegen den Protestantismus durch die einheitliche hierarchische Organisation gepflegt und geleitet wird, als gegen das Morgenländisch-Katholische, dessen ethische Armseligkeit durch die Widerstandskraft der trägen Masse aufrecht erhalten wird. Dieser Gegensatz des Protestantismus und Katholizismus aber ist so durchschlagend, dass auch die philosophische Ethik sich ihm nicht entziehen kann, die notwendig entweder scholastisch ist oder sich im Geist protestantischer Wissenschaftlichkeit bewegt. Die philosophische Ethik von Leibniz-Wolf bis zu Hegel und Herbart bildet ein Moment in der Geschichte der protestantischen Aufklärung. Und auch die neueren Ethiken treten fast durchweg in jenen Gegensatz ein, nur etwa abgesehen von manchen offen atheistischen.

Die evangelische (lutherische) Ethik verhält sich ablehnend gegen einzelne ethische Anschauungen der altreformierten Ethik, hinsichtlich der alttestamentlich gefärbten Gesetzmäßigkeit, unter der die *libertas christiana* verkümmert, einer theokratischen Neigung, welche das Gemeindeleben mit jener Gesetzmäßigkeit durchdringen will, und einer Phantasie und Gemüt unbefriedigt lassenden Starrheit in der Ausprägung des christlichen Lebens. Die schweizerische Reformation hatte darin „einen andern Geist“ als die wittenbergische, dass sie die praktische Ausgestaltung des sittlichen Lebens unter geistlicher Leitung in Angriff nahm, während Luther das sittliche Leben als Ausfluss des religiösen betrachtete. Trotzdem trafen beide Richtungen in den massgebenden religiösen und ethischen Ideen zusammen. Infolge dessen vollzog sich — auch ohne Union — eine gegenseitige Anregung und Bereicherung, die in der Gegenwart noch fortdauert. Viele lutherische Theologen befolgen gegenwärtig z. B. in der Sonntagsheiligung und der Lehre von der direkt göttlichen Einsetzung des geistlichen Amtes kalvinische Anschauungen. Die kräftige Durchbildung der Kirchenverfassung, das praktische Anfassen kirchlicher Aufgaben wird gegenwärtig allgemein oder fast allgemein, die Notwendigkeit geschlossener Gemeindeorganisation in weiten Kreisen, die praktische Durchführung der Lehre von den Gnadengaben von vielen in der lutherischen Kirche als ethische Aufgabe begriffen; und hierin sind die reformierten Einwirkungen nicht zu verkennen. Vgl. Schneckenburger, vergl. Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs. Stuttgart 1855. Lobstein, Die Ethik Calvins. Strassburg 1877. Bavinck, De Ethik van Zwingli. Kampen 1880.

Jedenfalls darf aber der Ethiker nichts nur deshalb vertreten oder beschönigen, weil es konfessionell herkömmlich ist. Die lutherische Kirche ist die Kirche nicht der Tradition, sondern der heiligen Schrift, nicht Luthers, sondern Christi, nicht des Buchstabens, sondern des Glaubens; sie muss sich darum die Beweglichkeit des Geistes wahren. In der reformierten Kirche tritt überall da, wo man nicht traditionalistisch gebunden ist, die Ablehnung der Kunst zurück.

5. Ist die Ethik Wissenschaft, so ist ihr Zweck nicht der praktische, das sittliche Leben der Kirche durch Anregung sittlicher Gesinnung direkt zu beeinflussen, sondern der theoretische, das Sittliche zutreffend und wahrheitsgemäss darzustellen. Da aber die Theologie als positive Wissenschaft ihren Grund und ihre Zweckbeziehung in der Kirche hat und der Kirchenleitung zu dienen bestimmt ist, so muss sie durch diejenigen hindurch, denen sie theoretisch die richtige Auffassung erschliesst, welche diese immer neu in Wirklichkeit umsetzen sollen, auch indirekt praktisch fördernd wirken. Überdem muss ja jede wahrheitsgetreue Darstellung aus der Wirklichkeit religiös-sittlichen Lebens heraus durch Vormalung der christlich ethischen Idee anregend wirken auf den, der von dieser ergriffen wird; aber das ist für eine wissenschaftliche Ethik mittelbarer Erfolg, nicht unmittelbarer Darstellungszweck.

Die Moral, die den praktischen Zweck verfolgt, sittliche Gesinnung zu pflanzen, anzuregen, zu fördern, fortzubilden, ist „erbaulich“ genannt; die Ethik, die den theoretischen Zweck verfolgt, das sittliche Leben in begrifflicher Form darzustellen, ist wissenschaftlich.

Weil die Geistesbewegung der griechischen Philosophie in der dionysischen und orphischen Mystik wurzelt, hat fast die gesamte antike Moral — mit Ausnahme

des Aristoteles — in diesem Sinne „erbauliche“ Haltung, stellt also nicht blos eine wissenschaftliche, sondern auch eine religiös-ethische Bewegung dar, ist also ein Moment des Übergangs vom antiken Heidentum zu einer neuen Religionsstufe.

Die moderne Moral erhebt selten den Anspruch, praktisch anregend auf die sittliche Gesinnung zu wirken, am meisten noch bei solchen, die am wenigsten dazu befähigt sind, wie z. B. Fred Bon neben wissenschaftliche Moral „technische“ stellen wollte. In praktischer Richtung religionsloser Moral wirkt besonders die 1876 in Amerika entstandene, von da nach England herübergekommene, seit 1892 in Deutschland tätige Gesellschaft für ethische Kultur, mit der die in Deutschland heimische Agitation für Emanzipation von der christlichen Religion die Synthese vollzogen hat. (Brasch, Die Ziele der ethischen Bewegung. Leipzig 1893). Trotz aller Rhetorik sittlicher Begeisterung ist aber die Arbeit der „Ethischen Gesellschaft“ so wenig „erbaulich“, dass sie vielmehr ethisch aushöhlend wirkt.

Die erbauliche Moral entfaltet für den Zustand, in dem das christlich Sittliche noch nicht ausgeprägt ist, den zu erstrebenden sittlichen Zustand, wie er sein soll, entwirft also Ideale, gibt Anweisungen der Annäherung an sie, zeichnet Ziele vor, stellt Vorschriften und Gebote auf, sucht Motive wirksam zu machen und den Willen anzuspornen, nimmt also notwendig imperativische Formen an. Im Unterschied von der darstellenden Form der wissenschaftlichen Ethik ist also die praktisch-erbauliche Moral imperativisch (wie denn Schleiermacher wissenschaftliche und paränetische Ethik unterscheidet).

Imperativische Moralvorschriften schweben als ein Mittleres zwischen der sittlichen Gesinnung oder (wie bei Seneca von Gesinnung verlassenen) Erkenntnis, aus der sie hervowachsen, und der zu weckenden Gesinnung, auf die sie tendieren. Alle imperativische Moral, idealistisch gehalten, ist demnach dem praktisch-ethischen Zweck untergeordnet; und auch wo man wissenschaftlich zu verfahren sich einbildet, ist man doch unbewusst von der Vorstellung beherrscht, man müsse Moralität wecken. Je niedriger darum der Stand der öffentlichen Moralität ist, desto mehr drängt sich die imperativische Form selbst in die wissenschaftlich sein wollende Ethik ein. So ist es auch bei Kant, der seine Leistung in der Kritik der praktischen Vernunft als Gegenwirkung gegen die Verflachung der Moral empfand, wie sie denn faktisch mehr eine praktisch-moralische als wissenschaftliche Tat bedeutet.

Da die imperativische Moral sich in Gegenwirkung gegen das fühlt, was nicht sein soll, bewahrt sie (auch in ihren positiven Vorschriften) negativen Charakter.

Hat auch die imperativische Moral da, wo es darauf ankommt, normale sittliche Gesinnung den Gemeinden einzupflanzen, ihre notwendige Stelle, so ist doch, da das ganze Christentum ruht auf der objektiven Offenbarung Gottes in Jesu Christo, die als solche Leben spendende Erlösung ist, und auf dieser Grundlage sich erbaut als Realisierung Christi in den Gläubigen, die ausschliesslich imperativische Form dem Wesensbestande des Lebens, das aus Christo erwachsen ist, nicht entsprechend und christlich nur in pädagogischem Sinne. Denn christliche Ethik dient ja der Verständigung über das christlich Sittliche innerhalb der Gemeinde der Gläubigen. Diese aber wirkt auch schon an sich pädagogisch, insofern alle Beschreibung des wahrhaft Christlichen

zugleich Strafe und Mahnung für den noch vorchristlichen Zustand in sich schliesst.

Die imperativische Moral führt mit innerlicher Notwendigkeit (nicht bei dem Einzelnen, der nicht gehindert werden kann, inkonsequent zu sein, aber der Sache nach) zur Kasuistik. Denn die Aufstellung von Regeln des Handelns für die Wirklichkeit hat die Frage im Gefolge, ob und wie die Regeln sich in Wirklichkeit übertragen lassen. Allgemeine Regeln, wenn sie in die Wirklichkeit übertragen werden sollen, stossen sich aber stets an dieser oder an andern Regeln und fordern daher in der Messung an der Wirklichkeit Begrenzung und genauere Bestimmung. Kasuistik ist nach Schleiermacher (Grundlinien S. 300) „nicht etwa eine Anweisung, schwierige einzelne Fälle unter die ethischen Vorschriften oder die in der Ethik angegebenen Begriffe richtig zu befassen; sondern vielmehr aus dem Gesichtspunkt muss man sie ansehen, dass sie durch Vergleichung mit solchen Fällen, die gleichsam an der Grenze liegen, erst den Sinn und den Umfang der Formeln genauer festzusetzen sucht; denn die aufgeworfenen Fragen sind immer darauf gestellt, als Versuche die Grenzen der ethischen Formeln zu bestimmen, es sei nun einer an sich oder mehrerer gegen einander.“

Aus den gegebenen Gesichtspunkten erklärt es sich, dass die imperativische Moral der Antike sofort in Kasuistik einlenken musste. Da die katholische Moral vorwiegend imperativisch ist, ist sie an sich kasuistisch. Im Protestantismus kam kasuistische Neigung in dem Masse zum Durchbruch, wie die hierarchische Tendenz der Lebensbeherrschung durch kirchliche Lehrformeln.

§ 7.

Einteilung.

Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Werke zur Philosophie. B. 3.

Handelt es sich in der Erkenntnis des christlich Ethischen um die den inneren Wesensgesetzen entsprechende Entfaltung des Glaubens nach Seiten seiner Aktivität zum gegliederten Denksystem, also zu einem einheitlichen, in sich zusammenhängenden Organismus, so ist für das Gelingen dieser wissenschaftlichen Aufgabe von grundlegender Wichtigkeit, dass die Einteilung aus der Definition der Ethik heraus das Ethische sachgemäss gliedere, also der lebenswirklichen Entfaltung des christlich Sittlichen homogen sei, nicht aber einer Summe moralischer Einzellehren eine nur äusserliche Gruppierung aufnötige oder auf den ethischen Stoff ein Schema auftrage, welches das Gepräge des Zufalls oder des Einfalls, des Traditionalismus oder der Neuerungs sucht trägt.

Ist der Gegenstand der theologischen Ethik die christliche Sittlichkeit, und ist diese wesentlich Selbsttätigkeit der christlichen Persönlichkeit, ist diese ferner eine werdende und zwar gerade im sittlichen Tun sich entwickelnde, so ergeben sich hieraus mit innerer Notwendigkeit für die theologische Ethik drei Teile:

Der I. Teil behandelt das Subjekt des sittlichen Handelns, die christliche Persönlichkeit, der II. Teil entwickelt das Werden der sittlichen Persönlichkeit, der III. Teil entfaltet die sittliche Selbsttätigkeit im Ganzen und Einzelnen.

Die Ethik gibt also I. die Lehre vom sittlichen Subjekt (Ontologie), II. die Lehre vom sittlichen Werden (Ginomenologie), III. die Lehre von der sittlichen Bewährung (Phänomenologie).

1. Indem die selbständig denkenden Ethiker der Aufgabe gerecht zu werden suchen, die Gliederung aus dem Wesen der Sache heraus zu vollziehen, bahnt sich in steigendem Masse eine gewisse Gleichmässigkeit des Aufrisses an.

Mit der gegebenen Einteilung berührt sich die von Beck: 1. die genetische Anlage der christlichen Lebensbildung, 2. die pädagogische Entwicklung des christlichen Lebens, 3. die ethische Erscheinung des christlichen Lebens, und die Heppes (modifizierte Harless'sche): 1. Der Mensch und das Heilsgut, 2. der Heilsbesitz, 3. die Heilsbewährung. Am nächsten kommt ihr die von H. Weiss, nach dem der I. Teil die Voraussetzungen oder Faktoren, der II. den Bildungsprozess der christlichen Sittlichkeit mit seinem nächsten Resultate in der christlichen Persönlichkeit, der III. ihre mannigfaltige Erscheinung im individuellen Tugendleben und in den wichtigsten Lebenskreisen darstellen soll. Einseitige Betonung des zweiten Moments (ohne klare Abgrenzung gegen die Dogmatik, die das Werden des Menschen Gottes unter religiösem Gesichtspunkt zu beschreiben hat, s. § 3) veranlasst Frank, das Werden des Menschen Gottes zu zerlegen in sein Werden: 1. an sich, 2. in seiner Beziehung auf die geistliche Welt, 3. in seiner Beziehung auf die natürliche Welt. Bovon 'Morale chrétienne. Lausanne 1897. 99) teilt: 1. das Prinzip des christlichen Lebens, 2. seine Erprobung, 3. seine Früchte.

Nah kommt der gegebenen Einteilung auch die von Luthardt (im Kompendium) nach den drei Gesichtspunkten: Werden, Sein und Handeln; nur dass das erste und zweite Moment in unrichtiger Weise umgestellt sind. Luthardt teilt: die christliche Sittlichkeit in ihrem persönlichen Werden, in ihrer Wirklichkeit als tugendhafter Gesinnung, in ihrer Betätigung als pflichtmässigem Handeln, offenbar unter dem Einfluss der Teilung: Güter-, Tugend-, Pflichtenlehre.

Köstlin unterscheidet die Voraussetzungen und Grundlagen des christlich-sittlichen Lebens und das christliche Leben in seiner Verwirklichung, aber so, dass er dem genetischen Moment im 2. Teil gerecht wird.

2. Die Notwendigkeit inhaltlicher Gliederung wird aber noch oft zurückgedrängt durch die Neigung, den überlieferten Stoff unter einem formalen Schema zusammenzustellen.

a) Die gegebene Einteilung erneuert (ohne in ihrem Ursprung auch nur in irgend einer Form mit ihr zusammenzuhängen) in ganz anderem Sinn und Geist die ältere Einteilung in Ethik, Asketik, Kasuistik, die z. B. Sailer festgehalten hat, selbst Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre umdeutend verwertet hat. Nach dieser Einteilung sollte der erste Teil das Wesen des Sittlichen darstellen, der zweite zeigen, wie sittliche Gesinnung und Handlungsweise geweckt und gefördert werde, der dritte die sittlichen Grundsätze auf die Wirklichkeit, meist in Erörterung schwieriger Fälle, anwenden, um sie an ihnen zu begrenzen und näher zu bestimmen. Logisch falsch ist an dieser Teilung der Ethik die Identität des ersten Teils mit dem Ganzen (die dadurch nicht aufgehoben wird, dass für das Ganze etwa ein anderer Name gewählt wird). Sachlich verwerflich ist aber die Kasuistik. Einen casus, in dem verschiedene sittliche Regeln aufeinander zu stossen scheinen,

oder die Durchführung einer sittlichen Regel wirkliche Schwierigkeiten sittlicher Überlegung bietet, nur einmal richtig darzustellen (d. h. mit genauer Angabe aller objektiven und subjektiven Faktoren) zum Zweck praktischen Raterteilens ist nicht so leicht, wie es vielen scheint. In den Kasuistiken treten aber diese casus in Lostrennung von der Wirklichkeit auf und verlieren dadurch meist die Lebenswahrheit, oder es sind überhaupt nur erfundene Schwierigkeiten, die in der Luft hängen. Aber auch die Entscheidung lebenswirklicher „Fälle“ ist bedingt durch die Gesinnung und Lage des Individuums, lässt sich also auch überhaupt nur von dieser aus treffen. Wie in konkreten Fällen zu handeln ist, ist demnach keine wissenschaftliche Frage, die sich lehrhaft lösen liesse, sondern eine praktische Frage, die von der bestimmten Persönlichkeit aus ihrer Gesinnung heraus zu lösen ist. Der unsittlichen Gesinnung lässt sich durch keine Kasuistik für ethische Schwierigkeiten, die sie vielleicht garnicht empfindet, eine sittliche Lösung vorschreiben, nach der sie kein Bedürfnis hat; die sittliche Gesinnung aber, die sich in Christo an Gott gebunden weiss, findet von sich aus den rechten Weg, den keine objektive Doktrin zeigen kann. Die Kasuistik ist also mindestens unfruchtbare Spielerei, oft sittlich auflösende Verzerrung der Wirklichkeit, Ersetzung sittlichen Ernstes durch scharfsinnige Begriffsklapperei, immer Veräusserlichung des Innerlichen. Die Kasuistik ist also weder Wissenschaft noch Teil einer solchen. Mit Weglassung derselben behielten deshalb die Weite und Flatt die Zweiteilung in Ethik und Asketik.

Nach Schleiermacher Grundlinien S. 308 ist die Kasuistik „allen Systemen der Ethik natürlich, insofern darin entweder aus den Begriffen der Güter und Tugenden die einzelne Tat soll gefunden, oder die nach der Pflichtformel gefundene mit den Forderungen jener Begriffe verglichen werden.“ Ebenso wie Schleiermacher die Kasuistik verwirft, so auch die Asketik als „eine Technik der Sittenlehre, eine Methode gleichsam, um sich sittlich zu machen oder sittlicher, oder um sich im Einzelnen die Ausübung des Pflichtmässigen zu erleichtern.“ In der Ethik aber sei nichts anzusehen als Mittel: die Tugend, die sich in den Pflichten des Berufs übe, erbege zugleich die Erhöhung der Tugend. Die Asketik sei also nichts als die Ethik selbst, nur in paränetischer Haltung, wie sie sich fürs Volk geziemt. Für diese Verwerfung der Asketik ist erklärend einerseits der naturalistische Zug der Schleiermacher'schen Ethik, andererseits die Verfehltheit der alten Asketik, welche die Lehre von den Tugendmitteln in den Dienst der sittlichen Fortbildung stellen zu müssen meinte und vielfach in praktische Paränese überging. Aber eine im evangelischen Geist erneuerte Asketik ist in dem Sinne berechtigt, dass die christliche Persönlichkeit keine fertige, sondern werdende ist, die an sich zu arbeiten, sich zu üben, sich Ziele und Aufgaben zu stellen und alle gottgegebenen Mittel zur Selbstbildung zu ergreifen hat. Der Name „Asketik“ ist aber hierfür unbrauchbar, weil er eine imperativische Behandlungsform nahelegen würde.

b) Nachdem nach Ambrosius die Scholastik das Sittliche unter die Kombination der antiken Begriffe von Pflicht und Tugend behandelt, und der Rationalismus der Hauptsache nach diese Begriffe verwertet hatte, zog Schleiermacher zur Ergänzung den antiken Begriff des höchsten Guts heran, verwandte aber die Dreiteilung der philosophischen Ethik in Güter-, Tugend-, Pflichtenlehre in der theologischen Ethik nicht. Diese Einteilung hat aber mit Recht nicht einmal in der philosophischen Ethik erhebliche Verwendung gefunden, da sie nur eine äusserliche Kompilation von Begriffen, aber keine Entfaltung des Ethischen aus dem Wesen der Sache heraus bietet (noch verwandt von Ziegler, von Gizycki, A. Dorner), und ist für die theologische Ethik wegen ihres antiken Ursprungs ganz unbrauchbar, zumal da die Grundbegriffe entweder (Tugend) nicht spezifisch christlich oder (Gut, Pflicht) in einer der Wirklichkeit widersprechenden Allgemeinheit und Zerflossenheit gebraucht sind.

Trotzdem haben viele (Schwarz, Rothe, Werner, Krarup, F. Nitzsch) die Dreiteilung als ein bequemes Schema empfunden oder haben mit Abstreichung eines Teils eine Zweiteilung übrig behalten (J. Müller: Pflichten- und Güterlehre) oder mit Abstreichung von zwei Teilen nur Pflichtenlehre (J. P. Lange) oder Tugendlehre (Culmann, Luthardt in Zöcklers Handbuch). Aber schon die ältere Zeit hatte ja schon oft nur Tugendlehre (Thom. Venatorius, Chytraeus) oder nur Pflichtenlehre (Hieron. Weller) gegeben.

Die rationalistische Behandlung der Moral in Form von Tugend- und Pflichtenlehre hat sich zum Teil in Modifikation unter Schleiermachers Einwirkung (Marheinecke: Gesetzes-, Tugend-, Pflichtenlehre), zum teil in überlieferter Ineinanderschlebung (H. Schulz) bis in die Gegenwart erhalten.

An die Schleiermachersche Dreiteilung erinnert Harless': Heilsgut, Heilsbesitz, Heilsbewahrung.

c) Ganz äusserlich und darum wissenschaftlich völlig unhaltbar ist die Zerlegung in einen allgemeinen und speziellen Teil (mag man nun diese Ausdrücke anwenden oder nicht). In jedem Falle, in dem diese Einteilung angewandt wird, beweist sie, dass die betreffende Disziplin ihre wissenschaftliche Form noch nicht gefunden hat: der eigentliche Stoff der Disziplin steckt stets im speziellen Teil, der allgemeine Teil bekommt dann aufgeladen, was man auch noch sagen möchte oder muss, aber im speziellen Teil methodisch nicht unterzubringen weiss.

Diese völlig verfehlte Einteilung ist angewandt von Stäudlin, de Wette, Daub, sogar von Schmid, Martensen, zuletzt noch von Sieffert.

Auf diese Einteilung kommen unter b) erwähnte Theologen zurück, indem sie unter den dort berührten Begriffen eigentümlich christlichen Stoff nicht unterbringen können und sich so genötigt sehen, Pflichten oder Tugenden oder Gütern einen fundamentalen Teil (Culmann, J. Müller) oder eine Prinzipienlehre (J. P. Lange, H. Schulz) voranzustellen.

O. Pfleiderer hat mit einer Tugendlehre unter dem Titel Individualethik eine Sozialethik verbunden, in der Familie, Staat (und Gesellschaft) und Kirche behandelt werden (wie schon in der atlutherischen Moral die Dreiständelehre wiederholt einen Teil gebildet hatte).

~~~~~



## **I. Teil.**

# **Das Subjekt der christlichen Sittlichkeit.**

(Ontologie.)





## § 8.

### **Der Ausgangspunkt.**

Weise, Über das Prinzip der Moral. Breslau 1882. Bergmann, Über das Richtige. Berlin 1883. Lipps, Die ethischen Grundfragen. Hamburg 1899. Fr. Wagner, Die sittlichen Grundkräfte. 1900.

Die nicht zufällige, sondern sachgemässe Erfassung des Ausgangspunktes ist grundlegend wichtig für die wissenschaftliche Haltung einer Disziplin. Da nun der Ausgangspunkt der Ethik sich unmittelbar aus dem Begriff der Ethik ergibt (§ 2), nämlich, wenn die christliche Sittlichkeit real ist in der christlichen Persönlichkeit, in dieser genommen werden muss, so bedarf es hier nur der näheren Bestimmung, wie dieser Tatsache gerecht zu werden ist, und der Abweisung falscher Grundlegungen.

1. a.) Die Frage nach einem obersten oder höchsten Moralprinzip, bei dem ältere Moral hat einsetzen wollen, reduziert sich, da dies in der Durchschnittsbehandlung (wie schon Stäudlin und Rothe sahen) ein in sich unklarer und verworrener Begriff ist, auf die Frage nach dem Wesen des Sittlichen (Schmid). Soll er weiter gebraucht werden, so ist der Begriff in diesem Sinne festzulegen.

Ein oberstes Moralprinzip wäre ein solches, aus dem sich die Einzelaussagen ableiten liessen, ein höchstes ein solches, unter dem sich die Einzelgrundsätze zusammenfassen würden: die letztere Anschauung (obgleich sie selbst bei Kant vorliegt) ist unhaltbar, da sie nur eine Summe, aber keine Einheit ergeben würde. Hinsichtlich eines obersten Moralprinzips wäre aber die Grundfrage, was überhaupt darunter verstanden werden soll.

Unter einem solchen könnte verstanden werden ein Grundsatz (Frauenstädt), in dem die Gesetze des sittlichen Handelns im Keime so beschlossen lägen, dass man ihn nur zu entfalten brauchte. Aber würde

die Entfaltung eines Satzes aus sich heraus mit der Wirklichkeit stimmen oder diese treffen? Und woher dann einen solchen Satz nehmen? Aus sich selbst, aus der äusseren Welt, aus der Geschichte? Und wie ihn durchsetzen? Was hindert einen andern Ethiker, einen andern Satz aufzustellen? Ein solcher Grundsatz müsste als Erzeugnis individueller Willkür erscheinen, würde also in der Luft schweben, wenn er nicht als in Tatsächlichkeit wurzelnd nachgewiesen würde. Ausgangspunkt kann also nur eine innere oder äussere Tatsächlichkeit sein, in der die Wirklichkeit des Sittlichen uns entgegentritt.

Ein oberstes Moralprinzip könnte auch in einer Grundvorschrift bestehen (Kant: Imperativ, aus der die Regeln oder Vorschriften für das Handeln sollten abgeleitet werden. Dann aber entstände die Frage: woher erwächst die sittliche Vorschrift? aus sittlicher Gesinnung oder Überzeugung? und dann müsste sie auf diese Wurzel zurückgeführt werden, wäre also nicht das Erste! oder entspringt sie a priori aus der praktischen Vernunft als seelische Funktion? und dann müsste sie durch psychologische Analyse nachgewiesen werden! In der Aufstellung einer Vorschrift als obersten Moralprinzips liegt aber die (bei Kant in Form eines Vorurteils auftretende) unwissenschaftliche Unterstellung des imperativischen Charakters der Moral, der in § 5. 6 als unrichtig nachgewiesen ist.

Das gesuchte Prinzip könnte auch in einer ethischen Grundanschauung (Mill), oder der ethischen Idee als solcher bestehen, aber für diese bedürfte es doch einer Ableitung, aus der erhellen würde, dass hier wirklich das Sittliche in seinem einheitlichen Grunde begriffen ist. Dadurch aber wird man geführt auf die Frage nach dem Wesen des Sittlichen. Der Begriff des obersten oder höchsten Moralprinzips ist also entweder als unklar und irreführend aufzugeben (Heppe) oder als kurze und scharfe Formulierung des Wesens des Sittlichen zu fassen.

Die volle Unklarheit der traditionellen Behandlung der Frage zeigte sich z. B. darin, dass Rousseau als Grundprinzip der Moral die Anschauung bezeichnete, dass der Mensch ein von Natur gutes Wesen sei; diese ist anthropologisch und setzt die Idee des Guten (Liebe zu Gerechtigkeit und Ordnung) schon voraus.

b) Sehr viele Ethiker gehen (formell oder inhaltlich) vom Gesetz aus; dieser Ausgangspunkt entspricht der alttestamentlichen Religionsstufe und dem katholischen Standpunkt, widerspricht aber dem protestantischen Prinzip, da die evangelische Sittlichkeit nicht gesetzlich, die gesetzliche Sittlichkeit unterchristlich ist.

Die *ἐμὴ δικαιοσύνη ἢ ἐκ νόμων* ist vorchristlich, verwerflich, christlich ist *ἢ διὰ πίστεως Χριστοῦ, ἢ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει* Phil. 3, 9. Man schraubt also die Ethik auf vorchristlich pharisäischen Standpunkt zurück, wenn man das Gesetz zu ihrer Herrscherin macht. Ferner, was ist denn das Gesetz, das wirklich Norm ist? Das, was jüdisch-talmudische

oder morgenländisch-orthodoxe oder römisch-katholische oder reformierte oder lutherische Auffassung dafür erklärt? Es kommt also doch auf die Glaubensstellung an, um festzustellen, was denn das „Gesetz“ sei, an dem das Ethische zu messen ist, und wie es seine normative Geltung gewinne und ausübe. Ferner ist das Gesetz enger bestimmt als Sittengesetz, so ist doch dieses eben, wie Kant nachgewiesen hat, der praktischen Vernunft immanent. Und wenn es selbst dem Menschen in objektiver Form vor Augen gestellt würde in den Geboten der heiligen Schrift, so würden ihn doch z. B. die zeremoniell-gesetzlichen Bestandteile des A. T.s nicht binden; also auch in der heiligen Schrift bindet das Gebot nur so, dass sich der bleibende Gehalt ewig gültiger sittlicher Forderungen im Innern des Menschen als von Gott selbst in ihn gelegt bewährt. Das göttliche Sittengesetz ist also nichts Aussermenschliches oder Übermenschliches oder Widermenschliches, sondern etwas Innermenschliches, dem wahren und echten Wesen des Menschen entsprechend, weil von Gott dem Menschen ins Herz gelegt. Sogar im A. T. heisst es Deut. 30, 11 ff.: „Dies Gebot, das ich dir heut gebiete, ist nicht unbegreiflich für dich, noch ist es fern, nicht im Himmel ist es, dass du sagen müsstest: wer steigt für uns in den Himmel und holt es uns und verkündiget es uns, dass wir es tun? und nicht jenseits des Meeres ist es, dass du sagen müsstest: wer fährt für uns über das Meer und holet es uns, dass wir es tun? sondern ganz nah ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, dass du es tust?“

Das sittliche Gebot ist ja auch niemals schon Sittlichkeit, sondern durch dasselbe soll in Subjekten, die sich durch die sittliche Forderung bestimmen lassen, niemals erstmalig Sittlichkeit erzeugt, sondern allemal die schon vorhandene sittliche Disposition weiter geführt werden. Der ursprüngliche Quell der Sittlichkeit ist also nicht das Gebot (das vielmehr die Sünde weckt und die Zurechnung erzeugt, Röm. 3, 20. 5, 13 u. s. w.), sondern die schon vor dem Gebot vorhandene Naturanlage des Menschen. Darum kann das Gebot nie als die Sittlichkeit selbst genommen werden, sondern nur als regelndes, normierendes Moment der Sittlichkeit (*παραγωγός*). Da ferner blossе Gebote nie die Sittlichkeit erzeugen, wie das N. T. lehrt, Röm. 7, 11. 12, 21, nach Kants Lehre sogar in der Regel erfolglos bleiben, würde die Moral bei gesetzlicher Behandlung zu etwas Unwirklichem werden, das in der Luft schwebt.

Mit Ablehnung der Gesetzeslehre nahm de Wette den Glauben zum Prinzip der Ethik, ohne den auch Franz von Baader jedes Moralprinzip als Luftgebilde ansah.

Harless ist darum mit Recht von der Grundanschauung Luthers ausgegangen: „Die Gläubigen sind eine neue Kreatur, ein neuer Baum; darum gehören alle diese Reden, so im Gesetz gebräuchlich, nicht hieher als: ein Gläubiger soll gute Werke tun. Wie nicht recht gesagt wird: die Sonne soll scheinen.“ „Denn die Sonne soll nicht scheinen, sie tuts ungeheissen.“ „Dass also hier nicht geredet wird von dem, was geschehen oder sein soll, sondern von dem, was allbereits geschieht und ist.“

Gesetzesmoral war auch die Moral Kants und seiner Nachfolger, auch Reinhardts und Döderleins.

Die protestantischen Ethiker, die vom Gesetz ausgehen, können eine evangelische Ethik nur durchführen bei inkonsequenter und unsystematischer Stoffbehandlung (Reinhard).

2. Schmid nahm als Ausgangspunkt das christlich sittliche Leben. Aber wo ist dieses real? Dieses ist nicht ohne weiteres da in der grossen Christenheit, die neben einer Minderzahl von Gläubigen eine weit überwiegende Mehrzahl Ungläubiger in sich schliesst und für sehr viel Aberglauben, schreiende Unsittlichkeit und völlig unchristliche Strebungen Raum lässt, auch nicht ohne weiteres in der evangelischen Christenheit, die in vielen ihrer Glieder Glaubensüberzeugung zu wecken nicht imstande ist und viele irreligiöse und unsittliche Tendenzen nicht zu bewältigen vermag, auch nicht in einer gewissen kirchlichen Sitte, die vielfach erschüttert und, wo sie feststeht, in ihrem religiösen und sittlichen Wert zweifelhaft ist, auch nicht in einem kirchlichen Gemeingeist, der oft irrigen Strömungen und unberechtigten Einflüssen unterliegt, sondern nur in gläubigen Individualitäten bezw. christlichen Persönlichkeiten. (Joh. 15, 2 ff.).

Luther (in meiner Ausgabe der drei grossen Reformationsschriften S. 302): „Wie die Bäume müssen eher sein denn ihre Früchte, und die Früchte machen nicht die Bäume weder gut noch böse, sondern im Gegenteil, so wie die Bäume, so machen sie die Früchte: also muss zuerst die Person des Menschen selbst gut oder böse sein, ehe er ein gutes oder böses Werk tut; und seine Werke machen ihn nicht gut oder böse, sondern er selbst macht seine Werke gut oder böse.“ In sachlicher Übereinstimmung mit der gegebenen Darlegung nehmen Harless und A. von Oettingen, Frank und Luthardt den Ausgangspunkt, den sie als „Realprinzip“ ansehen, in der Wiedergeburt oder der Gottesgemeinschaft in Christo, wie sie im rechtfertigenden Glauben persönliche Wirklichkeit wird und im Leben der Liebe sich auswirkt.

Wenn Schleiermacher als Subjekt des sittlichen Handelns sowohl die Gemeinde wie die einzelne Persönlichkeit nahm, so ist dem entgegenzuhalten, dass eine Gemeinde als solche überhaupt nicht Subjekt des Handelns ist. Eine Gemeinde ist der Ort von Anschauungen, Strebungen, Stimmungen grösserer oder geringerer Gemeinsamkeit; zum Handeln kommt es aber seitens einer Gemeinde immer nur durch eine Organisation, die Einzelne als Vertreter (Sprecher oder Organe) der Gemeinde zu Trägern des Handelns macht. Subjekt des Handelns ist also immer nur die Individualität.

Wie schon Calixt als Subjekt der Ethik den homo renatus ansah, ist seit Schleiermacher mehr und mehr das Glaubensleben der Aus-



gangspunkt der Ethik geworden, die aber nach Hofmann das christlich-sittliche Handeln, nach Frank den Tatbestand des durch den Glauben bedingten freien Werdens des Menschen Gottes beschreibt.

Daraus ergibt sich, dass die moderne sog. Sozialethik (vgl. § 4, 3) weder Ethik ist noch mit der Ethik etwas zu tun hat. Das Phantom der Sozialethik, von Hofmann, Frank und Kähler entschieden abgelehnt, ruht bei den modernen Positivisten und Empiristen auf der Auflösung der Persönlichkeit in den Gesamtprozess der Menschheitsentwicklung. Für E. de Roberty sind die Einzelnen nichts als Erzeugnisse der Gesamtbewegung, für James Mark Baldwin nur Ziffern im grossen Rechenexempel des sozialen Prozesses, für Paulsen geht die sittliche Individualität im Strom des das Sittliche herausstellenden Naturprozesses unter. Diese Lehren entsprechen der Grundanschauung, dass ethische Werte Ergebnisse rein naturhaften Werdens, sittliche Gesetze Erzeugnisse der Naturgesetze sind — eine Anschauung, die bei Comte wie bei Spencer durchschlag und die biologisch-evolutionistische Ethik der neuesten Zeit bestimmt. Was hat aber biologische Gesellschaftslehre mit der Ethik zu tun?

3. In der christlichen Persönlichkeit bzw. der gläubigen Individualität ist zu unterscheiden der natürliche sittliche Wesensbestand und die spezifisch christliche sittliche Ausstattung, und zwar in der Ethik nicht im Nacheinander historischer Abfolge, sondern in dem Ineinander der lebendigen Einheit der Person, indem die natürliche sittliche Begabung die dauernde psychologische Voraussetzung und Grundlage abgibt, auf der die spezifisch christliche sich auswirkt und entfaltet.

Die christliche Persönlichkeit ist nach evangelisch-christlicher Glaubenserfahrung das, was sie in Christo ist, nicht von Natur gewesen oder durch einen natürlichen Entwicklungsprozess oder durch natürliche Selbstbildung geworden (Eph. 2, 1—10), sondern sie ist zu dem, was sie ist, durch Gottes Gnade gestaltet mittelst *conversio* in einem Bruch mit dem natürlichen Wesen (Tit. 3, 3 ff.). Vermöge desselben steht der *καινός άνθρωπος* des Gnadenstandes in Gegensatz zum *παλαιός άνθρωπος* des Sündenstandes; aber indem in der religiös-sittlichen Entwicklung der Bruch in der Herrschaft entgegengesetzter Prinzipien in einem und demselben Menschen besteht, wird doch die Kontinuität der Entwicklung und die Einheit des Seelenlebens gewahrt. Sachgemäss tritt in der Glaubenslehre mehr der Gegensatz von Sündenstand und Gnadenstand hervor, in der Sittenlehre mehr die Kontinuität sittlicher Anlage und christlich sittlicher Gesinnung. Aber auch die Glaubenslehre muss die Kontinuität religiöser Anlage und christ-



licher Glaubensgesinnung hervorheben, und auch die Sittenlehre trotz der Identität des ethischen Ichs den Gegensatz der nova obedientia des Gläubigen gegen das natürliche Weltwesen betonen, das den sittlichen Trieb nicht Ruhe finden liess, sondern den Hunger und Durst nach Gerechtigkeit (Matth. 5,6) über sich hinausdrängte zum Finden des Friedens in Christo Jesu (Matth. 11,29).

Wie Dorner besonders hervorgehoben hat, schliesst die Unterlassung der gemachten Unterscheidung entweder den pelagianischen oder den manichäischen Irrtum in sich.


a) Entweder nämlich stellt man natürliche und christliche Sittlichkeit grundsätzlich einander gleich, indem man die letztere nur für eine Abart oder Entwicklungsstufe der ersteren erklärt; hierdurch wird der spezifische Wert der christlichen Sittlichkeit aufgehoben, die alleinige Heilsbedeutung und Absolutheit des Christentums vernichtet. Das ist die Position Kants, des Rationalismus wie der ganzen modernen Aufklärung. Auch Ritschl betonte unermüdlich, dass das christliche Lebensideal im natürlichen Wesensbestande des Menschen liegen müsse.

b) Wenn man jeden Wert der natürlichen Sittlichkeit leugnet, hebt man im Grunde genommen die natürliche sittliche Ausstattung auf. Dieser manichäische Irrtum, der bei Augustin und Flacius anklang, wurde nahe gelegt durch die Lehre der Form. Conc., welche das Herz des natürlichen Menschen im vorchristlichen Zustand einem lapis und truncus (II, 19: „einem harten Stein“, „einem ungehobelten Block und wilden, unbändigen Tier“) verglich, und aufgehoben durch die Lehre der Form. Conc., die im natürlichen Menschenleben justitia civilis für möglich und wirklich erklärte. Das Vorhandensein eines gewissen Masses sittlicher Wahrheit und sittlichen Strebens vor dem Christentum war aber Existenzbedingung für dieses und ist immer Bedingung der Empfänglichkeit für dasselbe. Die übernatürlichen Gaben des Christentums stehen ja doch in Zweckbeziehung zur natürlichen Veranlagung; böte diese jenem nicht den Boden, in dem es wurzeln kann, so bedürfte es magischer Neuschöpfung.

Es gibt also ebenso wie in der Glaubenslehre so auch in der Sittenlehre das Recht einer theologia naturalis und ihre Leugnung geht entweder auf den pelagianischen oder den manichäischen Standpunkt zurück. Ebenso fest wie in der heiligen Schrift der übernatürliche Wesensbestand der Wiedergeburt steht auch die Realität der mit der Natur des Menschen gegebenen Sittlichkeit. Im A. T. wie im N. T. ist Schriftlehre: der nach Gottes Ebenbild geschaffene Mensch (in seinem gegenwärtigen Zustand) hat eine gottverliehene sittliche Ausstattung (1. Kön. 8, 39. Jer. 17, 10 u. s. w. Mt. 5, 45. Joh. 10, 16. 11, 52), und darum gibt es auch im natürlichen Menschenleben Sittlichkeit (Act. 10, 35. 1. Sam. 26, 23. Hiob 27, 6. Ps. 33, 5 u. s. w.), wie z. B. Wahrheitsgesinnung (Joh. 1, 48. 18, 37), Gerechtigkeitsstreben (Röm. 9, 31), gesetzliche Un-

tadeligkeit (Phil. 3, 6) u. s. w. Aber wahre Sittlichkeit (Mt. 5, 20), Gerechtigkeit, die vor Gottes Augen Anerkennung fände (Röm. 4, 2), gibt es nur als Ausfluss des spezifisch christlichen Glaubens (Röm. 14, 23).

Die Betonung J. Müllers, dass das Christentum „nicht eine toto genere andere Sittlichkeit, sondern die reinste Erfüllung, Verklärung, Vertiefung des natürlichen Bewusstseins bringt“, vertritt das richtige Moment, dass alle wirkliche Sittlichkeit ein in sich einheitliches Lebensgebiet bildet, erkennt aber, dass die aus dem Glauben erwachsene Sittlichkeit qualitativ verschieden ist von der Sittlichkeit ausserhalb des Glaubensstandes, die unter der prinzipiellen Herrschaft der *ἐμαρτία* steht. (Röm. 14, 23. 5, 12 ff.)



## 1. Hauptstück.

### Die natürliche sittliche Ausstattung,

wie sie in der christlichen Sittlichkeit vorausgesetzt und stets mitenthaltten ist.

---

#### § 9.

#### **Das Wesen des Sittlichen.**

Garve, Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre. Breslau 1798. Schreiber, Prinzip der Moral. Karlsruhe u. Freiburg 1827. Stein, Historisch-kritische Darstellung der pathologischen Moralprinzipien. Wien 1871. Schopenhauer, Grundlage der Moral, in: Die beiden Grundprobleme der Ethik. 4. Aufl. Leipzig 1891. E. Zeller, Über Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze. Berlin 1883. E. von Hartmann, Das sittliche Bewusstsein. Berlin 1886. Wilh. Schmidt, Im Kampf der Weltanschauungen. Berlin 1904.

Von Philosophen wie von Theologen wird die Idee des Sittlichen oft mit naiver Selbstverständlichkeit aufgenommen, so dass statt eines wissenschaftlichen Begriffs nur ein unbestimmtes Anschauungsbild die Darstellung bestimmt. Infolgedessen wird von manchen Philosophen Moral behandelt ohne klare Vorstellung vom Moralischen, zu der die Abgrenzung desselben gegen Nützlichkeit und Anstand (*utile* und *honestum* bezw. *decorum*) wie gegen Sitte und Bildung gehört. Dieser wissenschaftliche Mangel verursacht für die Theologie nicht so schwerwiegende Schäden wie für die Philosophie, weil die theologische Ethik durch die Orientierung an der heiligen Schrift vor den Entgleisungen der philosophischen geschützt ist. Immer ist aber auch für diese eine wissenschaftliche Feststellung des Begriffs des Moralischen unerlässlich.

1. Das Wesen des Sittlichen darf nicht auf synthetischem Wege festgestellt werden, weil dieser keinerlei Gewähr für die richtige Erfassung des Wesens der Sache bietet, sondern muss durch Beobachtung und Untersuchung der Wirklichkeit auf analytischem Wege gefunden werden. Denn philosophische oder theologische Spekulation kann den Inhalt der tatsächlich wirk-samen sittlichen Idee nicht aus Denkprinzipien ableiten; sondern da das Ethische dem sittlichen Bewusstsein in der Erfahrung als Wirklichkeit gegeben ist, kann das Wesen des Sittlichen nur durch psychologische Analyse des sittlichen Bewusstseins, des christlich Sittlichen durch Analyse des christlichen sittlichen Bewusstseins gewonnen werden. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass das Sittliche einer zusammenhängenden Weltanschauung eingegliedert wird, vielmehr ist jede Weltanschauung unvollständig, die diese Eingliederung vermissen lässt; durch sie allein bestimmt sich die Verbindlichkeit, die Geltungskraft und Tragweite der sittlichen Idee. Für das christlich Sittliche liegt die Eingliederung in die Weltanschauung eo ipso im christlichen Glauben; aber dadurch wird die psychologische Analyse des Wesens des Sittlichen nicht überflüssig, wie die tatsächliche Mannigfaltigkeit der Vorstellungen von demselben beweist.

Nur Denkfähigkeit könnte die psychologische Analyse ablehnen. Es steht mit ihr so wie mit allen psychologischen Begriffen, die auf Grund empirischer Beobachtung gewonnen, dann aber einer Gesamtanschauung eingegliedert werden. Das Wesen der Religion galt früher naiver Weltanschauung als selbstverständlich, bis es durch Luther Gegenstand psychologischer Analyse wurde, die in wissenschaftlicher Form Schleiermacher aufgenommen hat. Ebenso galt naiver Weltanschauung das Wesen des Sittlichen als selbstverständlich, bis Luther die psychologische Auffassung der heiligen Schrift der antiken, aus Spekulation hervorgegangenen, welche das katholische Mittelalter gepflegt hatte, entgegenstellte.

a. Wie alle spekulative Deduzierung desjenigen, was in der Wirklichkeit tatsächlich gegeben ist und nur aus Beobachtung und Verständnis der Wirklichkeit erkannt werden kann, Ver-kennung des Wesens desselben zur Folge haben muss, so muss auch jede synthetische Auffassung des Wesens des Sittlichen auf dem Wege der Spekulation, welche vor der psychologischen Analyse eigene Wege geht oder dieser die Wege zeigen will, in die Irre gehen. Das synthetische Verfahren aprioristischer Spekulation ist in der alten Welt befolgt durch Plato und die Stoiker, Philo und die Neuplatoniker und hat bei diesen eine

völlige Verschiebung der ethischen Grundbegriffe und Grundanschauung erzeugt, in der neueren Zeit durch Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Daub, Schleiermacher, Schopenhauer, Rothe und hat auch bei diesen allen in dieser oder jener Form die Auffassung des Sittlichen der ethischen Wirklichkeit entfremdet. Aus der Unrichtigkeit des synthetischen Verfahrens folgt schon an und für sich die Notwendigkeit eines kritischen Verhaltens zu den durch dasselbe gewonnenen Moralprinzipien.

Auf dem Gebiet der Theologie wurde das synthetische Verfahren befolgt von einem naiven Dogmatismus, der das Sittliche aus einer zusammenhängenden Weltanschauung abzuleiten sich einbildete, während er es tatsächlich auf Grund der heiligen Schrift und der kirchlichen Bestimmungen als selbstverständlich voraussetzte. Hatte die protestantische Orthodoxie dieses durch den Begriff der positiven übernatürlichen Offenbarung an die göttliche Auktorität angeknüpft, so ersetzte die Aufklärung die übernatürliche Offenbarung der Geschichte durch die natürliche Offenbarung der geschöpflichen Menschennatur (*lex naturalis*). Entstand hiermit die Frage nach dem Inhalt der letzteren, so wurde dadurch das Wesen des Sittlichen zum Problem, das nun wissenschaftlich zu lösen war, nachdem die Offenbarung Gottes in Jesu Christo die Frage nach dem Inhalt menschlichen Tuns und Lassens längst praktisch beantwortet hatte, ohne dass es vor der Reformation menschlichem Denken gelungen wäre, die Gedanken der göttlichen Offenbarung in zutreffender Weise nachzudenken.

Schon aus dem Entwickelten ergibt sich die Verwerfung einer ganzen Reihe von Bestimmungen des Wesens des Sittlichen. Da aber die Einschlagung des analytischen Verfahrens an sich auch nicht Richtigkeit des Resultats gewährleistet, weil die Analyse durch Voreingenommenheit getrübt oder unvollständig sein kann, so ist es gewiesen, den Überblick über die verschiedenen Formulierungen im Zusammenhange zu geben.

b. Wäre das Sittliche durchaus unselbständig, so müsste es von dem, an dem es ist, abgeleitet werden. Hat es aber eine relative Selbständigkeit in sich, so muss diese theoretisch darin zum Ausdruck kommen, dass das Wesen desselben analytisch durch Reflexion auf die psychologische Eigenart des Menschen und die Besonderheit derselben, der die sittlichen Erscheinungen erfahrungsmässig angehören, festgestellt wird. Dieses analytische Verfahren hat zuerst Aristoteles eingeschlagen, englische Moralphilosophen, Herbart, Schopenhauer u. a. haben es zu üben gesucht, in neuerer Zeit setzt es sich mehr und mehr durch.



c. Das analytische Verfahren kann in der Philosophie rein psychologisch-empirisch bleiben, aber doch nur da, wo auf eine geordnete zusammenhängende Weltanschauung nicht das gebührende Gewicht gelegt wird; bei der Bedeutung, welche das Sittliche fraglos für das Leben des Einzelnen wie der Menschheit hat, muss jede Weltbetrachtung, die es zu einem wirklichen Verständnis des Ethischen bringen will, die sittlichen Tatsachen und Grundsätze zu einer sittlichen Lebensanschauung erheben und diese in den Zusammenhang einer geordneten Weltanschauung aufnehmen. Ohne ein solches metaphysisches Verständnis des Ethischen bleibt die empirisch-psychologische Betrachtung desselben zusammenhanglos und darum unterwertig.

Wenn darum manche Philosophen vom synthetischen Verfahren zum analytischen fortschreiten, so die Stoa, Kant, unter den Theologen namentlich Rothe, so verbinden andere mit dem analytischen das synthetische Verfahren, so Schopenhauer. In der Theologie ist ein lediglich psychologisch-analytisches Verfahren unmöglich, weil in der christlichen Religion das Sittliche einer zusammenfassenden Weltanschauung eingegliedert ist; hier muss also immer das, sei es auch wie, aufgefasste Sittliche angeknüpft werden an die Metaphysik.

Anknüpfung an das Metaphysische ist nicht Auflösung in dasselbe. Mit Recht sagt Rothe (§ 87): „Sollen Moralisches und Religiöses nicht tautologische Begriffe sein, so muss der Gedanke des ersteren unmittelbar aus der Idee eines anderen Verhältnisses des Menschen als zu Gott entspringen“

Anm. Für die Bestimmung des Wesens des Sittlichen kommt es hauptsächlich an auf die Klarstellung des sittlich Normalen, da sich aus dem Gegensatz gegen dieses das sittlich Anormale von selbst herausstellt. Man kann das letztere freilich nicht von allen Bestimmungen des Sittlichen sagen; sondern manche lassen die Frage, was denn nun das Böse sei, in der Schwebe, z. B. gilt das von den Bestimmungen der Stoa, Kants, Schleiermachers, Hegels u. a. Die Brauchbarkeit der Formel muss sich also schon an diesem unerlässlichen Erfordernis erproben. Schleiermacher hat das Bedürfnis gefühlt, einen Begriff des Sittlichen in amphibolischem Sinne aufzustellen, aber dieser blieb so naturhaft, dass er den Unterschied des Guten und des Bösen nicht erklärte.

2. Die Frage nach dem Wesen des Sittlichen ist der Theologie und Philosophie gemeinsam. Sie ist die eigentliche Hauptfrage der philosophischen Ethik, und darum hat die theologische Ethik hier mehr wie anderswo die Untersuchungen jener zu berücksichtigen. Die theologische Ethik hat von der Beantwortung dieser grundlegenden Frage auszugehen unter dem Gesichtspunkt,

dass, was das eigentliche Wesen des Sittlichen ausmacht, theoretisch seine völlig klare Beantwortung und praktisch seine in gewissem Sinne einzige Realisierung im Christentum findet.

Die Frage wird manchem gläubigen Christen überflüssig erscheinen, weil er für das Sittliche ein durch christliche Erziehung und Unterricht geläutertes Gefühl hat; aber was dem Laien selbstverständlich erscheint, bietet meistens theoretisch unendliche Schwierigkeiten. Begrifflich, d. h. wissenschaftlich ist das Ethische sehr schwer abzugrenzen gegen das Physische einerseits und das Religiöse andererseits; z. B. hinsichtlich des Ersteren: sind Unarten des frühesten Kindesalters naturhaft oder ethisch? hinsichtlich des Letzteren: gehört Sonntagsheiligung unter die religiöse Gebundenheit an Gott oder unter die sittliche Pflicht gegen die Kirche?

Kant vollzog die Einteilung der „Moralprinzipien“ in materiale und formale, aber so, dass er auch solche, die formal sind, als material ansah. Schleiermacher unterschied darnach, ob die Lust oder die Tätigkeit das Massgebende sei (so auch Luthardt); das ergibt aber keine Einteilung, da die Lust nur in der Unmoral massgebend sein kann.

3. Die Frage nach dem Wesen des Sittlichen wird meist mit formalen Begriffen beantwortet; aber solche enthalten gar keine inhaltliche Antwort, sondern nur eine Umgehung der Antwort (durch Heranziehung ethischer Nebengriffe).

Wenn Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten materiale Bestimmungen des Sittlichen ausgeschlossen wissen wollte zugunsten einer rein formalen, so hatte das seinen Grund darin, dass alle materialen Bestimmungen der Empirie angehören würden, Kant aber in allem Empirischen die Notwendigkeit vermisste, die zur Gesetzmässigkeit erforderlich ist, das moralische Gesetz also als synthetischen Satz a priori gedacht wissen wollte: alles a priori Erkannte muss aber formal sein, also konnte Kants „Moralprinzip“ auch nur die Form des sittlichen Handelns betreffen. Hierbei aber bleibt sowohl unklar, wie dieses zeitlose apriorische moralische Gesetz, das doch vom Menschen herausgestellt wird, psychologisch vorzustellen ist, als auch, wie jenes apriorische Gesetz die Wirklichkeit berührt. Aber Kants autonomes formales Moralprinzip wurde von Kantianern wie J. W. Schmid, Duttonhofer, Platner und Snell eifrig vertreten und erfreut sich trotz seiner farblosen Abstraktheit noch einzelner Anhänger (Gallinger).

#### a) Objektive Begriffe.

α) Wenn die älteren Theologen, der ATlichen Stufe entsprechend, den Massstab des Gesetzes an das Sittliche legten mit der Bestimmung, sittlich sei, was dem Gesetz entspreche, unsittlich, was demselben widerspreche (Baier: *caentia conformitatis cum lege, quae creaturae rationalis vitam et actiones attinet*), so vergassen sie hierbei die Beantwortung der Frage, was

den Inhalt des Gesetzes ausmache, sagten also vom Sittlichen wohl, dass es sein soll, aber nicht, was denn dieses Seinsollende ist.

Die Bestimmung war naiv, indem, was den Inhalt des Gesetzes ausmache, einfach als selbstverständlich vorausgesetzt wurde, und das war auf evangelischem Boden möglich, weil die Reformation den Inhalt herausgestellt hatte. Dadurch wäre aber wissenschaftlich erst recht die Aufnahme dieses Inhalts notwendig gewesen.

Überhaupt schwebt jede Auffassung des Sittlichen in der Luft, die es nur als ausserhalb des Menschen stehendes Sollen oder als unwirkliches Regulativ ansieht — eine populäre (freilich auch bei manchem Theologen durchschlagende) Anschauung, die das Band zwischen dem Subjekt und seinem ethischen Ideal durchschneidet.

β) Wenn man vom Begriff des Gesetzes auf den des Willens Gottes zurückging, so wäre die inhaltliche Frage nun gewesen, worauf denn der Wille Gottes gehe, was er von den Menschen fordere; wenn für den Inhalt desselben auf das verwiesen wird, was dem vernünftigen Geschöpf geziemt, so ist die Frage abermals formalistisch weiter geschoben und zwar auf die *lex naturae*.

Baier, *Comp. theol. pos.* II, 1, 3: *Per legem intelligi debet aeterna et immutabilis dei sapientia ac iudicium de his, quae creaturae rationali, qua talis est, conveniunt aut disconveniunt, conjunctum cum voluntate, ut ea fiant vel non fiant.* Hierdurch wird Baier dazu geführt, die Norm als *lex naturae* zu bestimmen; da diese aber mit der *lex moralis* identifiziert wird, drehen wir uns in diesen Begriffen im Kreise.

Die pythagoreische Regel „ἐπὶ τοῦ θεοῦ“ bleibt unbestimmt vermöge der Unsicherheit des Gottesbegriffs. Die platonische Formel der möglichsten Verähnlichung mit Gott lässt für das Verschiedenartigste Raum, solange nicht inhaltlich bestimmt wird, worin sie sich vollziehen soll (wie das Jesus getan hat Matth. 5, 44); Plato hat ihr ja tatsächlich einen mangelhaften Inhalt gegeben. Trotzdem haben noch Neuere das platonische Prinzip in verschiedener Formulierung aufgenommen (Reinhard, J. H. Fichte: „Einswerden des menschlich-endlichen Willens mit dem göttlichen.“)

Von Antisthenes wird die Gottähnlichkeit in die Bedürfnislosigkeit gelegt, wie später von den monchischen Kynikern.

γ) Die Natur ist zum Leitstern des Handelns schon erwähnt von Antisthenes, dann von Zeno. Mochten die Stoiker unter der Natur, mit der das Ich in Übereinstimmung stehen sollte (ἐμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) die allgemeine oder individuelle verstehen, so erhebt die stoische Moralregel sich in keiner Form über den Egoismus und lässt verschiedene Deutungen zu über die Art und das Mass der Übereinstimmung.

Heraklit, Speusipp und Polemo haben auch in verschiedener Weise die Natur als Leiterin des Verhaltens genannt.

Der reine Formalismus der stoischen Moralregel tritt namentlich da hervor, wo die Natur, mit der Übereinstimmung gesucht wird, nur die des Einzelnen ist, so dass die Übereinstimmung mit der Natur zu der mit sich selbst, also zur Folgerichtigkeit des Handelns wird. Tatsächlich haben denn auch die Stoiker ihre Moral nicht aus jener formalen Regel abgeleitet. Wird die Übereinstimmung mit der Natur als die mit der Allnatur oder dem göttlichen Weltgesetz angesehen, so entspricht ihr allerdings inhaltlich die Resignation gegenüber dem Weltlauf, die doch aber eigentlich mehr religiöser als moralischer Art ist. Mit dieser stimmt Spinozas *acquiescentia* im Wesentlichen überein.

Von englischen Moralphilosophen (Clarke, Wollaston) ist die Natur zur Quelle des sittlichen Handelns gemacht in dem Sinne, dass die natürlichen Verhältnisse der Dinge dem Menschen sein Handeln diktieren; das Sittliche liegt aber viel mehr in der Einwirkung des Menschen auf die Aussenwelt, als der Aussenwelt auf den Menschen. Es ist aber sinnlos, dass die Vernunft (ohne in ihr liegendes Angeborenes) sich die Gesetze ihres Handelns nur von aussen geben lassen sollte.

Für Montesquieu wie für Voltaire war die Moral Ausdruck des Naturgesetzes, also in sich degeneriert. Auch Rousseaus Naturmoral war, da seine Denkungsart die Bahn eines egoistischen Individualismus befolgte, geeignet, entsittlichend zu wirken.

Für den Intellektualismus von Leibniz war vermöge seiner Anschauung von der vollkommenen Harmonie zwischen dem physischen Reich der Natur und dem moralischen Reich der Gnade das Sittliche der geistige Ausdruck des Naturhaften. Geistesausbildung fiel hiernach eigentlich mit sittlicher Bildung zusammen.

Auch Goethes Denkweise lebte durchaus in Naturmoral.

Die stoische Folgerichtigkeit lebt in verschiedenen Formulierungen und Abwandlungen immer wieder auf. Wenn Gallwitz die Handlungen sittlich nennen will, die sich folgerechter Weise aus dem Charakter des Handelnden unter den gegebenen Bedingungen heraussetzen, so schliesst die Naturhaftigkeit dieser Bestimmung keinen Libertinismus aus. Ob Green das Sittliche in der Selbstrealisation findet oder Kähler in der Selbstzwecklichkeit: Inhalt können diese Bestimmungen erst durch weitere Ausführung gewinnen.

## **b) Subjektive Begriffe.**

α) Die Regel Wolfs: Suche dich immer vollkommener zu machen! setzt ein blindes Ziel, solange nicht bestimmt wird, worin das Ideal der Vollkommenheit besteht.



Indem Wolf die Vollkommenheit einer Handlung in ihrer Übereinstimmung nicht nur mit dem Wesen des Handelnden, sondern besonders mit ihren die Zuständigkeit des Handelnden bestimmenden Folgen sah, gab er dem Begriffe eine utilitaristische Wendung, ohne ein klares Prinzip zu erreichen.

Das Vollkommenheits- und Glückseligkeitsprinzip findet sich bei vielen Rationalisten.

Indem J. E. C. Schmidt die Vollkommenheit aus dem Einigsein mit sich selbst bestimmte, lenkte er in den stoischen Gesichtspunkt der Folgerichtigkeit zurück.

β) Fichtes Regel: Handle nach deiner Bestimmung! gewinnt aus dem reinen Ich heraus, dessen Wesen freie Tätigkeit ist, die Form, dass das Ich sich bestimmen soll in der Tat der Freiheit nach dem Begriff der Selbständigkeit, in der die innere Nötigung eines immanenten Sollens oder die Pflicht zum Vollzuge kommt, und ergibt so das Moralprinzip, um der Pflicht willen stets seinem Gewissen gemäss zu handeln. Alle diese Begriffe lassen den Inhalt des Sittlichen unbestimmt, selbst die letzte, da das irrende Gewissen die frevelhaftesten Handlungen eingegeben und gerechtfertigt hat.

Fichte, System der Sittenlehre S. 59: „Freiheit ist das einzig wahre Sein und der Grund alles andern Seins.“ Aus dieser Theorie ist die Freiheitsmoral verständlich. Aber so unerlässlich der Begriff der Freiheit für die Ethik ist, so wenig ist der Grundsatz, frei oder selbständig zu handeln (Lipps), ein geeignetes Moralprinzip, da aus ihm die menschenverachtende Unmoral sich ableiten kann.

γ) Obgleich bei Kant stets stillschweigende ideelle Voraussetzung ist, dass das Sittengesetz innerpsychologisch ist, lehnte er doch die Ableitung desselben aus psychologischer Empirie ab; vielmehr sollte es vor aller Erfahrung rein a priori gegeben sein, ein lediglich auf Begriffen der reinen Vernunft beruhender synthetischer Satz. Ein solcher muss natürlich rein formal sein, und darum musste Kant alle materialen Moralprinzipien ablehnen. Da dann das Moralprinzip nur die Form des Gesetzes aussprechen kann, die Allgemeingültigkeit enthält, so lautet Kants kategorischer Imperativ: handle so, dass die Maxime deines Handelns Prinzip allgemeiner Gesetzgebung werden kann. Abgesehen von der ganz ungenügenden Haltung dieses Satzes als eines Kriteriums von Maximen bleibt bei demselben der Mangel, dass Inhalt wie Umfang des Sittlichen unbestimmt bleibt und für sehr Verschiedenartiges Raum lässt. Kant ist denn auch im Verlauf seiner Entwicklung in der Kritik der praktischen Vernunft zu der materiellen Bestimmung fortgegangen, dass allgemeines Ge-



setz nur werden kann, was alle bindet, daher alle schützt und zu gleicher Rücksicht auf einander verpflichtet. Sowie aber das Moralprinzip die Form erhält: handle so, wie du wünschen musst, dass alle handeln, haben wir die inhaltliche Formulierung des Sittengesetzes nach Matth. 7, 12.

So subjektiv der Ausgangspunkt der Moralphilosophie Kants ist, so unberechtigt schlägt sie in die starre objektive Fassung des Sittlichen als blossen Pflichtgebots um.

Vgl. Dorner, Briefwechsel I, S. 326: „Dass das Ethische nicht blos Gesetz, finales Regulativ sein darf, wie die negative Philosophie in Kant es kannte, ist klar. Es darf nicht naturlos, seinslos sein in seiner Wahrheit. Aber es scheint mir auch, wir können ihm keine abgesonderte Realität für sich oder neben anderem anweisen (es bliebe doch nur etwas Formales), so wenig als es nur eine Accidens oder eine zufällige Affektion des Andern sein kann. Sondern es will mir oft scheinen, es ist nur der Geist selbst in seiner Vollkraft, nach allen Momenten seines Wesens. Aber freilich um das sagen zu können, muss der Geist nicht verstümmelt gedacht werden, darf er nicht als blosses Denken u. s. w. gesetzt werden. Es gehören alle jenen Bestimmungen oder Momente zu seinem wahren Wesen, durch deren Aktualität und Einheit eo ipso facto Ethisches, nicht in der gespenstischen Form des Sollens oder des Entwurfs, sondern der lebendigen Realität ist.“

4. Sollen Bestimmungen über das Wesen des Sittlichen einen Wert haben, so müssen es materielle sein, da formelle entweder inhaltslos sind und nur auf sophistischem Wege inhaltsvoll erscheinen, oder nur Gesichtspunkte für die Auffassung der Sittlichkeit (Motiv, Zweck usw.) ergeben.

a. Unrichtig sind nun alle objektiven Bestimmungen, die den Masstab der Sittlichkeit ausserhalb des Subjekts verlegen, und zwar darum, weil der Begriff des Sittlichen am Begriffe der ethischen Persönlichkeit haftet.

α) Die antike Anschauung (Aristoteles) sah als massgebend für die Schätzung der Tugend den Gedanken des Staats an. Und in Rücklenkung auf die antike Betrachtungsweise machte Hegel die Verwirklichung des absoluten Geistes im Staate zum ausschlaggebenden Faktor des Sittlichen. Aber der Staat erzeugt wohl Recht und Gesetz, doch nicht persönliche Moralität, Bürger, aber nicht sittliche Persönlichkeiten.

Der Staat kann die Befolgung des Gesetzes fordern; aber die Gesinnung hat er nicht in Händen. Das Beste und Eigentliche der Sittlichkeit kommt aus anderen Quellen als denen der Staatsgewalt. Bei Aristoteles sind Ethik und Politik ungeschieden.

Noch weitergehend machte der Materialismus Hobbes' die Moralität zu einem Erzeugnis des Staats, dessen Gebot das Gute, dessen Verbot das Böse ausmacht. Aber politische Autorisation (v. Kirchmann) entspricht dem Juridischen, nicht dem Ethischen.

Diese materialistische Erklärung ist ungemein oberflächlich, indem sie die Sittlichkeit völlig auf das durch Gesetz und Gewalt Erzwungene reduziert, und widerspricht der Tatsache, dass es Sittlichkeit vor aller staatlichen Organisation gegeben hat, wie auch Wundt hervorhebt, dass die staatliche Gesetzgebung unter dem Einfluss sittlicher Anschauungen steht.

β) Englische Moralphilosophen in der Gefolgschaft Hobbes' erklärten die Moral für ein Erzeugnis der öffentlichen Verhältnisse, so dass die Moralphilosophie die Mittel darzulegen hat, durch welche das Gemeinwohl begründet wird (Hume, Adam Smith). Nach Bentham, Mill und Spencer ist das Sittliche das der Gesellschaft Nützliche.

In Anknüpfung an die englische Moralphilosophie macht die moderne Soziologie vielfach die Gesellschaft zum Moralprinzip, indem sie Moralität in natürlicher Entwicklung aus der Wechselwirkung des egoistischen Einzelwillens und des Gattungswillens daraus entstehen lässt, dass die Gesellschaft sich übermächtig geltend macht gegenüber dem Individuum. (v. Ihering, Höffding, Wundt, Ziegler). Dieser Utilitarismus ergibt eigentlich nicht Moral, sondern streng genommen Wirtschaftslehre.

Vgl. E. Pfeleiderer, Eudämonismus und Egoismus. Eine Ehrenrettung des Wohlprinzips. J. f. d. Th. 1880.

γ) Nimmt man zum ausschlaggebenden Gesichtspunkt die Menschheit (Fries, Zeller, in gewisser Weise auch Schleiermacher), so gewinnt man das Humanitätsprinzip, nachdem die Menschheit der Kultur gewonnen werden soll: diese Humanitätsmoral (Wundt), die wesentlich zur Kulturmoral wird, erkennt den Unterschied zwischen Moral und Kultur.

Comte in seiner späteren Periode erhob vom Altruismus aus die Menschheit derartig zum herrschenden Prinzip, dass ihm die Religion Menschheitsverehrung wurde.

Auch Darwin hat die Gattung zum herrschenden Moralprinzip erhoben; sittlich ist, was dazu dient, dass eine möglichst grosse Anzahl von Individuen in Kraft und Gesundheit existieren kann.

b. Nicht die Gesamtheit ist der Ort des Sittlichen; dieses gehört vielmehr, da es menschliche Handlungen befasst, dem Gebiete des persönlichen Geisteslebens an. In den Gesetzen der

Soziologie, die das Leben des Einzelnen einer Gesamtbetrachtung eingliedern (vgl. Moralstatistik), liegt eine Beschränkung der moralischen Betrachtung, die vorwiegend das Handeln in Freiheit im Auge hat, zugunsten eines naturhaften Werdens. Das naturhaft Gegebene aber, das nicht mit Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung zusammenhängt, ist zu unterscheiden vom Sittlichen, das mit dem Selbstbewusstsein, sei's auch auf der Stufe des unentwickelten und verworrenen, und der mit ihm gesetzten Selbstbestimmung beginnt. Eine sittliche Betrachtung liegt also nur da vor, wo die Lebenstätigkeit des selbstbewussten Individuums in Betracht gezogen wird. Nicht also der Einfluss des Staats oder der Gesellschaft, überhaupt irgend einer organisierten oder unorganisierten Menge ergibt an und für sich schon das Moralische, sondern dieses läge erst in der Frage, wie das Individuum selbsttätig diesen Einfluss verarbeitet, führte also auf die Selbsttätigkeit zurück. Notwendig ist also immer eine Bestimmung des Wesens des Sittlichen, die das individuelle Geistesleben als Ort des Sittlichen festhält.

#### α) Die individualistische Auffassung

kann die Vernunft, den ästhetischen Sinn oder die Gefühlsseite im Menschen oder das Verhältnis der Vernunft zur Sinnlichkeit in Betracht ziehen.

1) Indem die antiken Philosophen die Sittlichkeit ansahen als die *ἀρετή* des sein Leben nach Überlegung gestaltenden Mannes, der sich durch die Selbstbeherrschung der Intelligenz von der Roheit der zügellosen Masse unterscheidet, kamen sie durch diese Vermischung von Bildung und Moral von selbst dazu, in der Vernunft das leitende Moralprinzip zu finden. Nach Heraklit soll man der allgemeinen Vernunft, dem *κοινὸς λόγος* so folgen, dass durch sie die individuelle geleitet und eingedämmt wird. Nach Sokrates und Plato ist die Vernunft so sehr der herrschende Gesichtspunkt, dass ihnen Wissen und Tugend identisch ist; und auch dem Aristoteles, der Wissen und Wollen unterscheidet, ist doch die Vernunft der Leitstern der Sittlichkeit. Die antike Vernunftmoral ist auf christlichen Boden übertragen durch Justin und Klemens von Alexandrien. In der Neuzeit wurde für Deskartes wieder die Sittlichkeit die Weisheit, die nach klar Erkanntem handelt. Auch für den Intellektualismus des Leibniz war die Moral der geistige Ausdruck der Vernünftigkeit der Weltharmonie, so dass die individuelle Vernunft den Einklang mit ihr wahrte, Sittlichkeit also mit Intelligenz gegeben zu sein schien.

Im Anschluss an ihn sah Wolf die moralischen Gesetze (ähnlich wie die logischen) als der Vernunft immanent an.

An dieser Auffassung ist berechtigt die Feststellung der Tatsache, dass das sittliche Handeln bedingt ist durch die Einsicht der Vernunft, aber verkennt die Tatsache, dass die individuelle Bestimmtheit der Vernunft nicht Ausdruck einer allgemeinen Vernunft, sondern jede individuelle Vernunft sündig getrübt, also nicht zuverlässige und reine Leiterin des sittlichen Handelns ist.

Spinozas intellektuelle Liebe zu Gott geht der Sache nach auf in eine Betrachtung des Intellekts, der das Einzelne im Universum anschaut.

Ganz intellektualistisch hat neuerdings das Sittliche aufgefasst Stock, Lebenszweck und Lebensaufgabe, Greifswald 1897.

2) Unter ästhetischem Gesichtspunkt (Shaftesbury, Hume, Herbart) tritt die sittliche Beurteilung in Analogie mit dem Geschmack: das Gute ist schön und gefällt, das Böse ist hässlich und missfällt. Diese Beurteilung aber ergibt keinen sicheren Massstab, da sie liebenswürdige und feine Selbstsucht (Shaftesbury) nicht ausschliesst, und entbehrt jeder festen Basierung der Moral, die ganz in das Belieben fällt.

Das ästhetische Urteil kann in das Subjekt oder mit Hume in das Wohlgefallen oder Missfallen anderer am Handeln des Subjekts verlegt werden; in letzterer Form geht die Ansicht in 4a  $\beta$  über.

Schillers Weg durch die ästhetische Kultur zur Sittlichkeit („dringt bis in der Schönheit Sphäre, und im Staube bleibt die Schwere mit dem Stoff, den sie beherrscht, zurück“) erweist sich in der Wirklichkeit nicht als zum Ziele führend.

3) Das Glückseligkeitsprinzip im Altertum im Sinne der Lust von den Kyrenaikern und den Epikureern, im Sinne der Gemütsruhe von den Stoikern, in der Neuzeit von Shaftesbury (mit ästhetischen Abschwächungen) und Hutcheson (in Verbindung mit dem Vollkommenheitsprinzip) vertreten, von deutschen Rationalisten mit verwertet, kann wie das Prinzip der vernünftig berechneten Selbstsucht, von Bentham und Materialisten wie Hobbes und Feuerbach durchgeführt, von Hume mit verwandt, nur eudämonistische Aftermoral oder Unmoral ergeben.

In der Antike handelte es sich bei der Frage nach der Glückseligkeit um das Motiv des Handelns. Indem nun Graf Shaftesbury den antiken Gesichtspunkt der Glückseligkeit in das Glückseligkeitsprinzip umsetzte, nach dem Handlungen, die Glückseligkeit im Gefolge haben, gut, die es nicht haben, schlecht sind, verkannte er, dass sich auf dieses Prinzip einzig epikureische Moral hätte gründen lassen; seine weltmännische Tugendlehre, deren Ideal darin liegt, wie der vornehme Mann



die Mittellinie allgemeiner Anerkennung zwischen geschmackvoller Rücksichtnahme und kluger Selbstsucht inne hält, ist auch in sich heidnisch.

Indem Hutcheson die Glückseligkeit in der Befriedigung des Tugendhandelns sah, durchbrach er Shaftesburys Anschauung zugunsten der Rücklenkung auf die Stoa.

Natürlich kann von der individuellen Glückseligkeit zur allgemeinen fortgegangen werden (wie das auch bei Shaftesbury der Fall ist), dann wird das subjektive Prinzip eigentlich verlassen und mit einem objektiven vertauscht. Aber auch da behält A. Drews Recht: „Der Eudämonismus bleibt gleich aussersittlich, einerlei ob er als Individual- oder Sozial-eudämonismus aufgefasst wird, solange die letzte Entscheidung für das Handeln des Individuums in egoistischen Erwägungen bestehen soll.“

In der deutschen Aufklärung ist das Glückseligkeitsprinzip zur Geltung gekommen durch Thomasius († 1728), nach dem die praktische Philosophie zeigt, wie man glücklich leben soll. Die Glückseligkeit besteht in Gemütsruhe und Frieden und wird gewonnen durch Überwindung der Vorurteile und durch Überwindung der Affekte vermöge vernünftiger Liebe. Die Ethik behandelt das *honestum* gemäss dem Grundsatz: *fac tibi quae ab aliis tibi vis fieri*.

Stapfer († 1775): „Erklärt man die Weltweisheit durch eine Wissenschaft der Glückseligkeit, so kann man dies noch viel mehr von der Sittenlehre sagen, insofern dieselbe nicht nur eine natürliche und philosophische, sondern zugleich auch eine geoffenbarte oder auf die Offenbarung gegründete und christliche Sittenlehre ist, die dem verderbten Menschen ein hinreichendes Mittel zeigt, wie er wiederum zur verlorenen Glückseligkeit und Vollkommenheit gelangen könne.“

Die „Glückseligkeitslehre“ wurde von Steinbart († 1809) offen auf die Selbstliebe gegründet und von dem berühmten Bahrdt († 1792) auf die Konsequenz der Auflösung der Moral hinausgeführt.

Der Grundsatz des Baron Holbach, dass das Prinzip der Moral die Selbstsucht, ihr Ziel Glückseligkeit sei, ist bezeichnend für den engen Zusammenhang des Glückseligkeitsprinzips mit der Selbstsuchtsmoral. Darwin hat egoistische Glückseligkeitsmoral. Und eine ganze Reihe von Materialisten und Empiristen vertritt sie oder nähert sich ihr an.

Da Kant, indem er die eudämonistische Moral für seine Zeit philosophisch überwand, das Kind mit dem Bade ausschüttete, sei hier mit prinzipieller Schärfe betont: eudämonistische Moral ist etwas ganz anderes als eine Moral, die das berechtigte Moment des Eudämonismus an seinem Ort zur Geltung kommen lässt (Platner). Ebenso ist die Selbstsuchtsmoral der gesunden Ethik, die nicht künstlich sich den Blick dafür verschliesst, dass ohne die natürliche Selbstliebe das Getriebe der menschlichen Handlungsweise garnicht zu verstehen ist, geradezu entgegengesetzt.

4) Da jeder gesunde Sinn ein klares Urteil darüber hat, dass das Gefühl der Selbstbefriedigung vom sittlichen Gefühl spezifisch verschieden ist, und die sittliche Forderung ihre Geltung hat,



ganz abgesehen von jedem Eudämonismus, habe er mehr sinnliche oder scheinbar vergeistigte Form, da aber die Vernunft als Leiterin des Handelns immer wieder ihren Widerstand an den impulsiven Durchbrüchen der Naturseite des Menschen findet, so lag es nahe, das Sittliche aus dem Verhältnis der Vernunft zur Sinnlichkeit, des Geistes zur Natur, im Zusammenhang damit des Willens zu den Begierden zu erfassen und das Moralprinzip im normalen Verhältnis der höheren Seelenkräfte zu den niederen zu finden. Diese Anschauung lag der gemein-griechischen Hochschätzung der *σωφροσύνη* u. *ἐγκράτεια* zugrunde, schlug vielfach bei Plato und Aristoteles durch, kam in der Stoa wie im Neuplatonismus zur Geltung und ist aus der Antike in die katholische Kirche übergegangen. Bei dieser Fassung kann der Vernunft entweder die Aufgabe gestellt werden, die Begierden zu beherrschen (Plato, Aristoteles), oder sie zu ertöten (Stoa, Neuplatonismus). Dieser Unterschied ist in die katholische Kirche so übergegangen, dass den Gemeindegliedern Beherrschung der Sinnlichkeit eingeschärft, aber das Lebensideal in der Negation der Sinnlichkeit gesehen wird. Ausrottung der Sinnlichkeit ist aber nicht sittliche Aufgabe, sondern widerspricht der göttlichen Schöpfungsordnung (1. Tim. 4, 3 ff.). Und Beherrschung der Natur durch die Vernunft bietet keinen sicheren ethischen Massstab, wie in der antiken Ethik deutlich hervortritt, die nur Einschränkung der Lust im Sinne eines vernünftigen Egoismus gewinnt, und wie ebenso die katholische Moral zeigt, deren Laxheit in Sinnlichkeitssünden ihren Grund in dem naturalistischen antiken Prinzip hat. Die Beherrschung der Natur durch die Vernunft ergibt vielmehr die Intelligenz, die ein gewisses Mass der Selbstzügelung in sich schliesst, die sowohl in den Dienst selbstsüchtiger Zwecke wie sittlicher Selbstüberwindung gestellt werden kann, wie denn auch die Antike auf Grund jenes Prinzips wesentlich nur ein Kultur- und Bildungsideal gewonnen hat. Wäre die Natur auch der Leitung der Vernunft und des Willens untergeordnet, so wäre das Ideal der Sittlichkeit damit noch nicht verwirklicht, da das Böse im Geist und im Willen selbst lebt (Mel. loc. comm. 1521 de peccato). Mit vollem Recht hat darum die Reformation der katholischen Lehre, die das Sündenverderben in den inferiores vires wirksam sah, entgegengehalten, dass es auch und gerade in den höheren Seelenkräften seinen Sitz habe. (Form. Conc. Sol. decl. 1.)

Menschen wie Richard III. und Napoleon I. zeigen hervorragende Herrschaft des Geistes über die Natur und sind vollendete Egoisten.

Trotz dieser Tatsache will Fr. Wagner das Sittliche in der durch Ideen bestimmten Willensaktivität finden.

Die individualistische Moral des psychologischen Dualismus isoliert jeden Einzelnen für die ihm gestellte sittliche Aufgabe derartig, dass diese von der Nonne in ihrer Zelle vollzogen werden kann, hat also für jedes klare Denken mönchische Konsequenzen. Das Moralprinzip der Beherrschung der Sinnlichkeit durch Vernunft und Willen ist also, wie vorreformatorisch, so auch in sich unevangelisch. Luther hat das egoistische Selbstvervollkommnungsprinzip der Mönchsmoral verworfen. Und Melanchthon hat die Eigentümlichkeit der philosophischen Ethik durch das Prinzip der inneren Beherrschung der Affekte und Handlungen gekennzeichnet (*Loc. theol., de lege divina*) mit ausdrücklicher Betonung, dass eine solche Auffassung religiös völlig ungenügend sei.

Mel.: „*lex dei non tantum requirit externa facta aut illam diligentiam frenandorum affectuum, de qua philosophi loquuntur, sed praecipit, ut natura integre obediat deo, firmam de deo notitiam habeat, verum et perpetuum timorem, firmam fiduciam dei, ardentem amorem.*“

Das hindert natürlich viele protestantische Theologen (noch Luthardt) nicht, jene Fassung des Wesens des Sittlichen zu vertreten. Scharling (*Christliche Sittenlehre. Bremen 1892*) sieht das Sittliche in der Herrschaft des guten Willens über die Natur. Gaston Frommel (*Geschichte des individualistischen Prinzips von Calvin bis Vinet. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1896*) spielt sich in Vertretung des individualistischen Prinzips sogar als Retter der Reformation auf. Witte (*Grundzüge der Sittenlehre. Bonn 1882*) hat in der Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit — freilich mehr als zwei Jahrtausende zu spät — den kategorischen Imperativ entdeckt.

Schleiermacher hat mit Rücksicht auf die von Kant gestellte und darum seine Zeit bewegende Frage nach dem Verhältnis von Geist und Natur, aber in Widerspruch zu seiner eigenen monistischen Weltanschauung, in Anlehnung an Plato, aber in naturalistischer Ausführung das Sittliche gefunden in der Einigung von Geist und Natur bzw. im Naturwerden des Geistes. Durch diesen Begriff (den Schleiermacher nicht, wie die meisten, unbedingter Weise willkürlich einschränkte) erfuhr das Ethische eine uferlose Ausdehnung, da auch die organische Natur eine gewisse Einigung von Geist und Natur verkörpert, und da, sehen wir auf den Menschen, schon die Tatsache des kindlichen Bewusstseins Einigung von Geist und Natur in sich schliesst. (Schleiermacher sah demgemäss in der Sprache ein sittliches Erzeugnis.) Bei der Allgemeinheit des Prinzips kam denn auch das

Verhältnis von Geist und Natur nicht nur beim selbstbewussten Individuum in Betracht, sondern für die Gesamtheit der Welt, so dass die einzelne Persönlichkeit zurücktrat vor der Gesamtbetrachtung der Weltverhältnisse. Für die pantheistische Weltanschauung wurde die Ethik (analog der Physik) zu einer Beschreibung des sittlichen Prozesses, der sich über die Köpfe der einzelnen Persönlichkeiten hinweg vollzieht, mag er auch in ethischen Individualitäten seine schönsten Blüten hervorbringen.

Hätte schon Schleiermacher seiner monistischen Grundanschauung entsprechend richtiger, statt (dualistisch) von Naturwerden des Geistes, von Geistwerden der Natur gesprochen, so nahm Richard Rothe diese Formulierung auf, aber in der gebotenen Beschränkung auf das selbstbewusste Individuum, und erfasste die sittliche Aufgabe in der Aneignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit und das Wesen des Sittlichen in der inneren Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur.

Ethik § 800: „Diesem Begriffe gemäss soll er in seinem Verhältnis zur materiellen Natur in jedem sittlichen Moment dieses schlechthin bestimmen durch seine Persönlichkeit und eben hiermit wirklich sich selbst bestimmen), nie aber in seiner Persönlichkeit sich durch die materielle Natur bestimmen lassen, oder sich selbst in seiner Persönlichkeit der materiellen Natur gemäss, also mehr oder minder unpersönlich bestimmen.“ Essen, Trinken, Schlafen u. dergl. wären darnach bei strenger Fassung des Begriffs eigentlich unsittlich. „Der ursprüngliche Kanon lautet demnach: handle in jedem Moment schlechthin selbstbewusst und selbsttätig und zwar beides in Einem mit dem vollen Mass der bereits in dir entwickelten Intensität der Persönlichkeit“ Das wäre das Ideal der Intelligenz.

Könnte hiermit an sich ebensowohl ein ästhetisches wie ein heroisches wie ein intellektuelles Ideal bezeichnet sein, so hat Rothe tatsächlich mit jenem Prinzip die Ethik in Theosophie herübergeleitet, indem es ihm beim Geistwerden der Natur auf die Ausbildung der sich in sich für die Ewigkeit konsolidierenden Persönlichkeit ankam.

### β) Die soziale Auffassung.

Verläuft der sittliche Prozess in der Wechselwirkung der im Menschen vorhandenen Seelenkräfte, speziell der Vernunft bezw. des Willens und der Triebe, so kann das sittliche Ideal vom Mönch, ja vom Einsiedler verwirklicht werden; die Moral wird so atomistisch wie geschichtslos, und die sittliche Welt zerfällt in die Einzelvorgänge innerer Seelenkämpfe der Individuen, deren Beziehungen zueinander unter sittlichem Gesichtspunkt nur durch

die Reflexe jener getroffen werden. Die antike Moral, auf dem Wege des Hinstrebens zum Persönlichkeitsprinzip von der Tendenz beseelt, dem Einzelnen einen eigentümlichen Wert gegenüber der Gesellschaft zu sichern, aber ohne die Fähigkeit, das richtige Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft zu finden, erweist sich an diesem Punkte als völlig unterwertig (wie überhaupt die Moral in Form der Tugendlehre). Und die katholische Moral verharrte im antiken Gedankenkreise, bis dahin, dass sie im mönchischen Lebensideal die individualistische Selbstbildung, also eine religiöse Form des Egoismus für die Spitze der Sittlichkeit erklärte. Käme es namentlich im Sittlichen wesentlich auf die kraft natürlicher Freiheit zu vollziehende Selbstvervollkommnung des Individuums an, so verharrte die Moral in der Sphäre der Selbstsucht. Nichts aber steht für die christliche Überzeugung fester als dies, dass die wahre Sittlichkeit den Gegensatz zu allem Egoismus in sich schliesst (1. Kor. 10,24. Phil. 2,4). Trotzdem ist diese Erkenntnis erst durch die Reformation ins Licht gestellt, und diese wurde dadurch dazu befähigt, dass sie in der Geltendmachung der schlechthinnigen Abhängigkeit von der Gnade Gottes in Jesu Christo oder der Rechtfertigung allein durch den Glauben (an die Erlösung Jesu Christi) die Religion von den Schlacken der Selbstsucht (die sie selbst in ihren höchsten mittelalterlichen Repräsentanten nicht verleugnet hatte) reinigte. Indem so die christliche Religiosität den Charakter der Ichreligion verlor, und die religiöse Persönlichkeit eine absolute Bedeutung in der absoluten Abhängigkeit von der Liebe Gottes gewann, konnte die Sittlichkeit nicht mehr in egoistischer Selbstvollendung gesehen werden, sondern nur in der Auswirkung des durch die Gnade Gottes Gewonnenen; dieses aber soll sich betätigen in der Gemeinschaft. So hat die Reformation die weltgeschichtlich bedeutende Tat vollzogen, dem katholischen individualistischen Lebensideal des Mönchstums die soziale Auffassung des Sittlichen im Wirken des Christen in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft gegenüberzustellen. Dieser Zusammenhang tritt uns nirgends klarer und grossartiger vor Augen als in Luthers Traktat *de libertate christiana* (1520), einem umfassenden Grundriss der Glaubens- und Sittenlehre, in welchem vom Mittelpunkt der gläubigen Persönlichkeit aus nach Seiten der Glaubenslehre die Bedingtheit des Christenmenschen durch die Liebe Gottes in Jesu Christo, nach Seiten der Sittenlehre die Betätigung der erfahrenen Gottesliebe durch den Christenmenschen gegen die Gemeinschaft in der Nächstenliebe dargelegt wird.



Luther a. a. O. S. 315: „Es folget also der Beschluss, dass ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, oder kein Christ ist, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe; durch den Glauben fährt er über sich hinauf in Gott, durch die Liebe fährt er wieder unter sich in den Nächsten und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe.“

Die dualistische Moral der Beherrschung der Affekte hat eigentlich keine Aufgabe in der Menschheit. Dem individuellen Heiligkeitsstreben des Mönchtums entspricht die Indifferenzierung aller irdischen Verhältnisse in der alleinigen Hinwendung zum Himmlischen. Dieses rein negative Verhalten zu allen *terrena* und die isolierte Hochhaltung der *coelestia*, wie sie z. B. Lactanz ausgesprochen hat, muss natürlich alle Pflichtverhältnisse entwerthen. Vorbildlich wirkte für die kirchlichen Theologen in dieser Hinsicht die neuplatonische Philosophie, nach der sich der Mensch aus der Welt der Erscheinung loslösen soll, um sich in das Übersinnliche zurückzuziehen, nach der die Seele, alle irdischen Verhältnisse für bedeutungslos ansehend, sich zu unmittelbarer Anschauung der Gottheit erheben soll, in der der Unterschied zwischen Gott und dem Ich verschwindet. Diese Denkweise ist durch Dionysius in die Kirche übertragen, in der die Weltverachtung längst heimisch war. Gepflegt ist sie von vielen Vertretern der Mystik, am schärfsten durchgeführt in der quietistischen Mystik.

Das Gesagte lässt sich an einzelnen Lehren verdeutlichen. Nach biblisch-evangelischer Lehre untersteht die Barmherzigkeit und Wohltätigkeit der Nächstenliebe. Nach katholischer Anschauung (*Innocenz III de elemosyna*) untersteht das Almosen dem Gesichtspunkt, *ut fiat propter beatitudinem*; man gibt Almosen, um sich Verdienste zu erwerben und sich damit den Himmel zu verdienen.

Trotz falscher Bestimmungen des Wesens des Sittlichen ist denn auch auf Grund der heiligen Schrift in der christlichen Theologie von jeher die Lehre verbreitet gewesen, dass das Religiöse und das Sittliche in den beiden Beziehungen zu Gott und zu den Menschen verläuft. In beiden Beziehungen bedarf der Einzelne allerdings der Selbstbildung und Vervollkommnung; aber religiös oder sittlich ist diese nie schon an und für sich aus einem immanenten psychologischen Prinzip heraus (würde sie so bestimmt, hätte sie weder religiösen noch ethischen Charakter, da es ja Selbstbildung und Vervollkommnung auch im Technischen, ja im Schlechten geben kann), sondern einzig und allein aus der Einfügung in Gott und die menschliche Gemeinschaft. Eben- sowenig also wie die Religiosität ein Objekt im eigentlichen Sinne hat, sondern vielmehr auf der absoluten Persönlichkeit ruht, Gemütsbeziehung zum absoluten Subjekt ist (das zum Objekt herabzusetzen in sich irreligiös ist), ebensowenig hat das sittliche Handeln ein Objekt im eigentlichen Sinne, d. h. ein solches, das



nur Objekt wäre, sondern, wie sie darauf ruht, dass der Einzelne ein Erzeugnis der sittlichen Gemeinschaft und von ihr getragen ist, steht es in der Beziehung zu Subjekten, die Einwirkung und Gegenwirkung ausüben (so dass es in sich unsittlich ist, andere nur als Objekt anzusehen).

Eine gewisse Ahnung richtiger Auffassung zeigt Clemens Al. Strom. V. p. 638, wenn er dem Gnostiker zuweist σοφία, δικαιοσύνη, δσιότης. Bei Laktanz unterscheidet sich Religiosität und Moralität als pietas und aequitas. Nach Abälard enthält das Sittengesetz die Liebe zu Gott und die Gerechtigkeit gegen den Nächsten.

Läge das sittliche Ideal in der isolierten Selbstbildung des Individuums in sich, so wäre jeder Einzelne eine Welt des Sittlichen für sich, in der mit der Selbstvervollkommnung die Eitelkeit und Prahlerei eines unethischen Pharisäismus grossgezogen würde, wie die Geschichte des Mönchtums beweist.

Mit prinzipieller Energie hat Luther die Aufgeblätheit der stolzen Heiligen der Selbstrechtfertigung bekämpft.

Das Umschlagen jener Ichmoral in Selbstsucht tritt überall hervor, wo sie konsequent durchgeführt wird, wie z. B. bei Sören Kierkegaard.

Den Boden der Ichmoral betritt Paulsen, nach dem der Mensch ethisch handelt, wenn er seine Fähigkeiten auslebt. Mag er dieses Sichausleben auch dem Wohlfahrtsprinzip einfügen, so bleibt es doch unsittlich in sich, wenn es nur eine äussere oder reflektierte Abstimmung an der Wohlfahrt der Gesamtheit findet.

Bezeichnet die Selbstsucht das Wesen der Sünde, so ist das Wesen des Sittlichen darin begründet, dass der Mensch Gemeinschaftswesen ist. Ist nämlich das Tier wesentlich Gattungsexemplar, naturhaft gattungsmässig geartet, so ist der Mensch vermöge des Selbstbewusstseins zur Individualität bestimmt, gewinnt demnach auch das Verhältnis zur menschlichen Gattung durch Selbstbestimmung, also auf dem Wege sittlicher Einfügung in die Gemeinschaft. In der Tierwelt hat keine Gattung Gesellschaft oder gar Gemeinschaft. Aber in der „Menschheit“ bildet sich die Gemeinschaft fortwährend neu durch den Gemeinschaftsinn der Individuen. Wie alles eigentümlich Menschliche nur in der Wechselwirkung der Individuen sich entwickelt, so sind alle sittlichen Verhältnisse in ihr begründet: auf die Gesellschaft ist der Einzelne mit seinen Bedürfnissen und Zielen gewiesen, in ihr soll er wirken, seinen Lebensberuf und seine Lebensaufgabe finden. Alles Selbstbildungs- und Selbstvervollkommnungsbestreben gewinnt darum sittlichen Charakter erst in der Bezogenheit darauf, dass der Einzelne seine Fähigkeiten

und Kräfte in den Dienst des Gesamtlebens stellen soll. Der Gegensatz, um den es sich in der Welt des Sittlichen handelt, ist also nicht der Gegensatz von Vernunft und Natur im Individuum, noch weniger freilich der Gegensatz von Geist und Natur im Universum, — jenes ergäbe eine individualistisch-egoistische Tugendlehre, dieses eine pantheisierende Naturprozesslehre — sondern der Gegensatz der selbstbewussten Individuen in der menschlichen Gattung; persönlich ausgedrückt kommt es also an auf die Selbstbestimmung des Individuums in Beziehung auf die Gemeinschaft. In ethischer Hinsicht findet das Individuum seinen eigentlichen Gegensatz nicht in der eigenen Natur oder in der äusseren Natur, sondern in der Beziehung zu andern Individuen (Stange). Wie Martensen richtig bemerkt hat, liegt der Gegensatz der sittlichen Welt nicht im Verhältnis von Ich und Nichtich, sondern von Ich und Du, im Unterschied des Einzelnen von der Gemeinschaft und seiner Beziehung zur Gemeinschaft. Das Individuum ist von Gott dazu bestimmt und darauf angelegt, nicht nur sich selbst zu leben, sondern seine Gaben im Dienste der menschlichen Gemeinschaft zu verwerten. Darnach liegt die sittliche Aufgabe des Menschen in der Förderung der Gemeinschaft; die Bestimmung des Wesens des Sittlichen fasst sich darin zusammen, dass sittlich ist, was die Gemeinschaft fördert, unsittlich, was sie schädigt; der kategorische Imperativ für das ethische Individuum lautet: stelle dich selbst in den Dienst der Gemeinschaft!

J. D. Michaelis, Moral: „Suche die ausgedehnteste Glückseligkeit des Ganzen zu befördern.“ Platner, Philosophische Aphorismen: „Neminem laede, immo vero, quantum potes, omnes juva.“ Goethe sah das Sittliche in tätiger Bemühung um das Wohlergehen des Ganzen. De Molinari, Tatsachen der Ethik: „Alles Handeln, das dazu beiträgt, die Kräfte der Gattung zu erhalten und zu mehren, ist moralisch; alles Handeln, das dazu beiträgt, sie zu vernichten oder zu vermindern, ist unmoralisch.“ A. Drews: „Bekanntlich nennt man sittlich eine solche Handlung, die nicht auf die Befriedigung des eigenen Strebens nach Glückseligkeit und die Erreichung subjektiver persönlicher Zwecke gerichtet ist, sondern die Beförderung fremden Wohles und die Verwirklichung objektiver Zwecke anstrebt.“

Dass diese Anschauung eine Auflösung der Einzelpersönlichkeit in sich schliesse (wie bei Tolstoi), könnte nur meinen, wer die gattungsmässige Naturbestimmtheit des Tierexemplars nicht von der bewussten Selbstbestimmung des seiner selbst mächtigen und sein Verhältnis zur menschlichen Gesellschaft auf dem Wege der Freiheit gewinnenden oder ordnenden Personlebens zu unterscheiden

verstände. Die Erhebung über die Naturbestimmtheit vollzieht sich in der Lösung der Individualität aus den Fesseln gattungsmässiger Gebundenheit, — das war der Schritt, den die antike Moral tat; der egoistische Charakter dieser Selbstbefreiung wird aber erst abgestreift, indem die selbständig gewordene Individualität den Rückweg der Freiheit zur Gemeinschaft findet, sich eben als solche in den Dienst der Gesellschaft stellt. So wenig gefährdet also das festgestellte Prinzip die Persönlichkeit, dass es vielmehr die volle Ausbildung der Persönlichkeit fordert, da der Einzelne eben in dem Masse, wie seine Persönlichkeit ausgebildet, gefestigt und vollendet wird, ausgerüstet ist, ein belebendes und kräftigendes Ferment der Gemeinschaft zu sein. Darum muss auch der Einzelne in dem Masse, wie er wahrhaft der Gemeinschaft dient, eine Kräftigung seiner Persönlichkeit darin erfahren, während isoliertes Selbstbildungsstreben in Versumpfung und Abstumpfung des geistigen Lebens umschlagen muss.

Dorner, Briefwechsel I, S. 328f.: „Das Ethische scheint mir zu enthalten: 1. das Moment der Selbstbehauptung, 2. das Moment der Hingebung, 3. das Prinzip der Einigung beider, des Sichhingebens in der Selbstbehauptung und vice versa. Das erste Moment für sich allein wäre Selbstsucht, das zweite für sich wäre reine Ekstase, zielloses Anderswerden, Selbstverlust, das dritte ist Beisichbleiben in der Bewegung.“

Ein Dualismus der Anschauung geht von Rothes Verbindung der Nächstenliebe mit Beherrschung der Sinnlichkeit bis zu Herings Kombination von Altruismus und Selbstzucht. Und hierbei kann natürlich eines dem andern übergeordnet werden. In der Regel ist hierbei das christliche Prinzip der Liebe zu dem antiken der Selbstbeherrschung hinzugefügt, ohne dass man sah, dass bei klarem Denken jenes dadurch in seinem Wesen aufgehoben sein würde. Man dachte aber das Prinzip der Selbstbeherrschung überhaupt meist nicht psychologisch klar, sondern bezog es von vornherein auf den Inhalt der sittlichen Aufgabe, der im Gemeinschaftsprinzip der Nächstenliebe enthalten ist. Dann ist aber dieses auch der herrschende Begriff. Ohne ihn entbehrt der Gedanke der Selbstzucht eines bestimmten Ziels, bleibt vielmehr vorwiegend formal.

Natürlich muss die gegebene Bestimmung des Wesens des Sittlichen auf den Einwand gefasst sein, dass sie nicht alles in sich schliesse, was nach deutlichem Zeugnis des sittlichen Bewusstseins zum Sittlichen gehöre, nämlich die Beherrschung der eigenen Lüste. Diese Einrede würde sich auf das Missverständnis reduzieren, als wenn ein Aufgehen in die Gemeinschaft gemeint sei. Vielmehr kommt es auf volle Selbstbildung der Persönlichkeit für ihren Dienst an. Nicht durch Untertauchen in der Masse, Sichverlieren an die Gesamtheit dient man der

Gemeinschaft, sondern durch die kräftigste Durchbildung der Persönlichkeit. In dem Masse, wie jemand den Begierden und Leidenschaften fröhnt, also ein Knecht der Lust wird, macht er sich unfähig für die Förderung der Gemeinschaft; dadurch aber, dass man Selbstzucht übt, kann man die volle Kraft der Selbstbildung in den Dienst der Selbstsucht oder der Liebe stellen: sittlichen Charakter gewinnt die Selbstbeherrschung unter dem Gesichtspunkt der Liebe.

Es ist also doch eine verwunderliche Oberflächlichkeit, wenn Köstlin (Ethik S. 46) einwendet: „So müsste man besonders beim Verbot einer Befriedigung der niedrigsten sinnlichen Lüste fragen, warum es für die Einzelnen schlechthin sittlich unzulässig sein sollte, dieselben fein still, rein für sich, je nach ihrem eigenen vermeintlichen unüberwindlichen Bedürfnis zu üben.“ Als ob nicht jede Erfahrung feststellte, wie gerade diese Laster berufsuntüchtig machen, und wo sie nicht Berufsuntüchtigkeit bewirken, innerlich für wertvollen Gemeinschaftsdienst aushöhlen! Die Vertreter der Sittlichkeitsvereine wissen sehr genau, was das für Vertreter öffentlicher Moralität sind und werden, die nur „fein sill für sich“ Knechte der Lust gewesen sind. Im Sittlichen tut niemand auch nur das allermindeste „fein still rein für sich.“ Durch Romanlesen in aller Stille kann jemand seine Phantasie so ruinieren, dass er für allen Gemeinschaftsdienst unfähig wird.

Ist die gewonnene Grundanschauung richtig, so musste man sich ihr da annähern, wo man das Verständnis des Ethischen durch psychologische Beobachtung der Wirklichkeit zu gewinnen suchte. Auf dem Boden der Philosophie haben besonders englische und schottische Moralisten die Sittlichkeit aus dem Gegensatz der egoistischen und sozialen Neigungen (Graf Shaftesbury) bzw. der egoistischen und wohlwollenden Neigungen (Hutcheson, Hume, Adam Smith), des Selbsterhaltungstriebes und der sympathischen Gefühle oder der sozialen Instinkte (Mill, Spencer, Stephen) begriffen. Diese philosophische Unterscheidung des Egoismus und Altruismus, die in der modernen philosophischen Ethik seit Aug. Comte weitgehende Geltung erlangt hat, ist nichts als ein Widerhall der biblischen Entgegensetzung von Selbstsucht und Nächstenliebe. Aber bei dem modernen Positivismus und Empirismus bleibt sie von jeder religiösen Auffassung der Moral fundamental geschieden und entbehrt selbst des moralischen Werts, weil zwischen Egoismus und Altruismus von dieser Richtung ein spezifischer Unterschied nicht aufgezeigt werden kann. So wird der Gewinn relativ zutreffender Erfassung des Tatsächlichen durch die positivistisch-empiristischen Prinzipien paralysiert. Aber dauernd wertvolle Anregungen hat die schottische „Gefühlsmoral“ des 18. Jahrhunderts gegeben. Und dass ihre Lehre von den Gefühlen und Trieben des Wohl-



wollens und der Sympathie, die sich lediglich aus Fortwicklung biblischer Anschauung erklärt, recht wohl einer Rückübertragung auf den Boden der Kirche fähig war, haben die christlich-sozialen „Kooperations“-Bestrebungen eines Maurice, Kingsley, u. a. bewiesen. (Vgl. M. Kaufmann, C. Kingsley, christian, socialist and social reformer. London 1892, E. Groth, Ch. K. als Dichter und Sozialreformer. Leipzig 1893, G. von Schulze-Gävernitz, Zum sozialen Frieden. Leipzig 1890.) Gleich Carlyle Antiindividualist und Gegner der Benthamyschen Utilitätsmoral, hat namentlich Maurice als Führer der Richtung der „christlichen Sozialisten“ Englands auf Grund orthodoxer Überzeugung die Anschauung vertreten: „Die Kirche ist ihrem Wesen nach kommunistisch.“ (Vgl. Brentano, Die christlich-soziale Bewegung in England. Leipzig 1883. Die Artikel über Maurice und Kingsley im Evangelischen Volkslexikon. Biel. Leipzig 1900.)

Schelling hat den niederen Trieb den partikularistischen, den höheren den universalistischen genannt.

Spencer: „Altruistischer Genuss ist höherer egoistischer, insofern der Altruismus im Leben des Einzelnen wie der Gesamtheit den Egoismus ablöst.“ Ihering: „Das Sittliche ist nichts als der Egoismus in höherer Form: der Egoismus der Gesellschaft.“ Nach Ziegler „liegt es im eigenen wohlverstandenen Interesse des Einzelnen selbst, die Zwecke anderer zu fördern, zu ihrem Glück beizutragen, ihren Interessen zu dienen und ihnen sogar Opfer zu bringen.“ Dieser Altruismus ist die Karikatur des christlichen. Aber das Zerrbild hebt den Wert des Bildes nicht auf.

Was ist Nächstenliebe oder allgemeine Menschenliebe anders als „Altruismus“ christlicher Prägung? Und die Nächstenliebe ist die durchgängige neutestamentliche Form des in psychologischer Analyse dargelegten Prinzips. Jesus hat wiederholt die Gesamtheit des Sittlichen als Forderung im Gebot der Nächstenliebe zusammengefasst (Matth. 22,39. Mark. 12,31. Matth. 6,44 ff. 7,12 u. s. w.). Indem er Gesetz und Propheten, also das Wesen der Offenbarungsreligion im Gebot der Gottes- und Menschenliebe als den höchsten umfassenden Geboten aussprach Mark. 12,28 ff., wurde die gesamte sittliche Aufgabe durch das Gebot der Nächstenliebe (Luc. 19,18) umspannt. Bezeichnet aber die Liebe die sittliche Grundgesinnung, so ist das nur ein anderer Ausdruck für den Gemeinschaftssinn, der die eigene Persönlichkeit mit Verzicht auf den Egoismus in den Dienst der andern stellt. Diese Formulierung hat der Apostel Paulus der sittlichen Forderung 1. Kor. 10, 24. Phil. 2, 4 gegeben. Und in theoretischer Beschreibung des Sittlichen hat er die Totalität der Erfüllung des



Willens Gottes in der Nächstenliebe gesehen Röm. 13, 8—10, vgl. Gal. 5, 14. Und ebenso sah Jakobus 2, 8 in ihr das „Königsgesetz“ vollzogen. Diese Schriftlehre vom Wesen des Sittlichen ist in der christlichen Kirche erst durch Luther zur Durchsetzung gekommen.

Luther, Kirchenpostille (Epistel 4. n. Epiph.): „Die Liebe erfüllet also das Gesetz, dass sie selbst die Erfüllung ist; aber der Glaube erfüllet also das Gesetz, dass er darreicht, damit es erfüllet wird.“ „Also bleibet der Glaube der Täter und die Liebe bleibet die Tat.“ „Die Liebe ist das Haupt, der Brunn und gemeine Tugend aller Tugenden.“ „Darum ist ihr keine Tugend zu gleichen, und mag ihr auch kein sonderlich Werk ausgemalt oder genennet werden, wie man an den andern stücklichen Tugenden tut, als da sind Keuschheit, Barmherzigkeit, Geduld, Sanftmut u. s. w.“

5. Drückt die Gesinnung, welche die eigene Persönlichkeit in den Dienst der Gemeinschaft stellt, das Wesen des Sittlichen aus, so ist hierfür das Wohlwollen, das Herbart unter den von ihm angenommenen moralischen Ideen zur sittlichen Hauptidee erhob (vgl. Cesca: *beneficenza*), ein abgeschwächter Ausdruck, da er nicht zu mehr als einer gewissen Freundlichkeit im menschlichen Verkehr führt. Und wenn Aristoteles im 8. und 9. Buch der Nik. Ethik die *philia*, d. h. die Verbindung mit andern eingehende Freundlichkeit als das die Staatsgemeinschaft ethisch bauende rühmte, ja sie gelegentlich über die Gerechtigkeit erhob, so lag darin ein Ansatz, die individualistische Tugendlehre zu überschreiten, der bei Cicero und späteren Stoikern fruchtbar geworden ist, aber die antike Selbstsucht nicht überwinden konnte. Der moderne philosophische Altruismus kommt selten über einen Pakt zwischen Egoismus und Wohlwollen, wie ihn Graf Shaftesbury, Hume, Adam Smith und Spencer vertreten, hinaus. Und selbst wenn er theoretisch den Egoismus überwinden will (durch das Prinzip der Sympathie und die Idee der Gesellschaft wie Stephen), so bringt er es doch nur zu einer praktisch unfruchtbaren Reflexion über den Gemeinschaftssinn, welche die lieblose Gemütskälte des Weltlebens nicht überschreitet.

Wenn nämlich das Sittliche darin gesehen wird, dass die Einzelpersönlichkeit sich mit bewusster Selbstbestimmung der Gemeinschaft unterordnet, so kann dieser Dienst der Gemeinschaft eine sehr verschiedene Richtung und Begrenzung empfangen, die sich nach der Gesamthaltung der Weltanschauung bestimmt. Wo man, ohne sich mit Weltanschauung (im Sinne persönlicher Überzeugung) zu belasten, die Welt unter dem Gesichtswinkel der

Selbstsucht betrachtet, nimmt man auf die Gesellschaft Rücksicht, soweit es dem Egoismus nützlich zu sein scheint (Hobbes, Landau, Spencer), der die eigentliche Glückseligkeit mit begründet, das ergibt im wesentlichen eine sogenannte „Moral“ der geselligen Beziehungen. Höher steht die Moral des gemeinnützigen Handelns oder die Moral des öffentlichen Wohls, die das Wohlergehen der Gesamtheit im Auge hat (Paulsen), eine Auffassung, die schein seit Bacon in der englischen Philosophie lebendig wurde, die es aber eigentlich nicht zu wirklicher Moral bringt, sondern nur soziale Tätigkeit begründet (Adam Smith). Der herrschende Gesichtspunkt der englischen Moralphilosophie wurde die allgemeine Glückseligkeit, die entweder als Summe der Glückseligkeit der Einzelnen (Locke, Comte u. a.) oder möglichst vieler (Bentham: „grösstmögliches Wohl der grösstmöglichen Zahl“, „Maximation der Glückseligkeit“) oder als Glück des bürgerlichen und staatlichen Gemeinwesens (Gesamtwohl bei Cumberland), oder als Verbindung von beiden (Leslie Stephen, Adams) angesehen werden konnte. Wo die religiösen Gesichtspunkte nicht zur Geltung kommen, kann die Glückseligkeit nur auf das irdische Wohlbefinden (so auch Platner) bezogen werden, wie denn die moderne soziale Ethik vorwiegend die äussere Kultur, die bürgerlichen Zustände, die Gesellschaftsverfassung, also das Gemeinwohl oder die allgemeine Wohlfahrt im Auge hat. (Vgl. von Gizycki, Grundzüge der Moral. Leipzig 1883. F. G. Huber, Dogmenlose Sittenlehre. Berlin 1892.)

Die Moral der Förderung des Gemeinwohls beruht auf einer — schon philosophisch betrachtet — unterwertigen Betrachtung des Wesens des Menschen, da sie dessen geistige Seite vernachlässigt, und muss überschritten werden, sowie diese gewürdigt wird. Den höchsten Standort nimmt die christliche Anschauung ein, indem sie die Menschheit, als eine geistige Einheit von einem Menschenpaar abstammend brüderlich verbunden, als eine Gesamtheit von gleichartigen Individuen nach Gottes Ebenbild geschaffen, demgemäss als eine Gemeinschaft dem einen Schöpfer und Herrn unterstehend ansieht, die in Jesu Christo die Bestimmung hat, sich zur Einheit eines Volkes Gottes zu organisieren. Indem aber das Beste der Gemeinschaft auf das Reich Gottes bezogen wird, kann die religiöse Auffassung der Menschheit als einer Einheit, die zur Menschheit Gottes bestimmt ist, nicht bei irdischer Wohlfahrt stehen bleiben, sondern muss die Ewigkeitsbestimmung des Ganzen wie der Einzelnen zum höchsten und herrschenden Gesichtspunkt erheben. So hat die christliche Ethik die höchste

umfassende Gesamtbetrachtung wie die höchste Wertschätzung des Individuums und überschreitet qualitativ jede Kultur — wie jede Volkswohlmoral, indem in Beziehung auf das Reich Gottes sich der Gemeinschaftssinn als Liebe bestimmt. Die oben gefundene Fassung des Wesens des Sittlichen findet in der christlichen ihre reifste Durchführung, ihre höchste Vollendung wie ihre tiefste Erfüllung. Findet die natürliche Moral so erst ihre volle Klärung über sich selbst auf christlichem Boden, so ist die christliche Moral imstande, die natürliche zu würdigen, ihr Recht anzuerkennen, aber auch ihr Unrecht zu richten (nach 1. Kor. 2, 15). Sachlich aber ist es einleuchtend, dass das Sittliche volle Klarstellung und Begründung und höchste Ausgestaltung erst von Gott her in Beziehung auf die Ewigkeitsbestimmung des Menschen erhalten kann. Es ist eben keine echte Moralität, die nur auf der Auffassung des Menschen als Sinnenwesen ruht, während er tatsächlich zur Ewigkeit bestimmtes Geistwesen ist. Hat Fichte gesagt (Sittenl. § 15): „Das Sittengesetz geht darauf, jedes Ding nach seinem Endzweck zu behandeln“, so ergibt sich daraus, dass nur dann der Dienst der Gemeinschaft sachgemäss ist, wenn er dem Endzweck des Menschen oder der wahrhaften menschlichen Bestimmung entspricht (K. Phil. Fischer). Eine geradezu elende Auffassung, die Häckels Verbindung der Moral mit Zoologie entspricht, ist doch die darwinistische, die den Gemeinschaftsdienst auf physische Arterhaltung zuspitzt (G. K. Schneider. Aber steht denn wirklich die „Ethik“ viel höher, die, den Menschen rein als Diesseitigkeitswesen begreifend, mit Spencer das rein soziologische Moralprinzip gewinnt: das grösste Glück der grössten Menge? Hätte der Mensch allen Wohlstand und alle Genüsse, und sein Ewigkeitsdurst und sein Drang nach Himmelsfrieden bliebe ungestillt, so wäre er doch ein beklagenswertes Wesen, eine Beute des Zweifels und der Verzweiflung.

A. Drews: „Der Mensch will glücklich sein, aber sein Wille gehorcht ihm nicht und schleudert ihn um so sicherer auf die Sandbank der völligen Entleerung an allem positiven Lebensinhalt, je heftiger er das Glück begehrt und je konsequenter er den egoistischen Zielen nachstrebt.“

6. Aus der gegebenen Darstellung und nur bei dieser erklärt es sich, dass das Sittliche die erhaltende Kraft der Gemeinschaft wie der einzelnen Gemeinschaften ist, dass dagegen, wo die sittliche Gesinnung sich auflöst, Familie, Gesellschaft, Staat zerrüttet werden. Spr. 13, 34. 16, 12. 20, 28. 25, 5. Jer. 22, 3 ff. Jes. 33, 15 ff. usw. Bei der individualistischen Auffassung des

Sittlichen ist diese Tatsache unverständlich, bei der sozialen einleuchtend, ja von selbst gegeben. Könnte die Nonne in ihrer Zelle das sittliche Ideal vollziehen, so wäre das Sittliche wohl eine Kraft im einzelnen, aber nicht in der Menschheit. Einzeln für sich aber kann der Mensch wohl Religiosität haben, aber nicht Güte bewahren.

Übertreibend, aber richtige Gesichtspunkte bietend, sagt Martensen, Ethik I S. 6: „Ohne diese Einheit würden die einzelnen und besondern Freiheitszwecke unablässig mit einander kollidieren und die Welt der Freiheit sich in Anarchie auflösen. Die vielen Willen, Gaben und Kräfte, alle nur ihre besonderen Zwecke und Interessen verfolgend, würden das Schauspiel eines geistigen Tierreichs, eines Krieges aller gegen alle darbieten, da ein jeder, und zwar je talentvoller, stärker und klüger, desto mehr nur seine Besonderheit als das Alleingültige und Allbeherrschende durchsetzte, dagegen alle andern und alles andere zu einem blossen Mittel und Werkzeug seines Egoismus herabsetzte, wie wir dies in der Tierwelt, nur allzu oft aber auch in der Menschenwelt sehen, nämlich überall da, wo das Unsittliche die Oberhand gewonnen hat. Das Ethische aber ist der harmonisierende und zentralisierende Hauptzweck im Reich der Freiheitszwecke, so dass die vielen Willenden das allgemein Menschliche wollen. Dass ein Mensch einen guten Willen habe, erkennen wir erst dann, wenn sein Einzelwille das allgemein Menschliche will.“

Alle gesunde Sozialreform wurzelt in sittlicher Gesinnung. An sich war es nicht nur ein richtiger, sondern ein notwendiger Gedanke, wenn der Graf von St. Simon († 1825) die soziale Reform auf das Prinzip der Bruderliebe gegründet wissen wollte (*Nouveau christianisme*. Paris 1825). Aber es war haltloser Moralismus, lediglich in ihr die Göttlichkeit des Christentums zu sehen.

7. Hat das Sittliche sein Gebiet in der Wechselwirkung vom Menschen zum Menschen oder innerhalb der menschlichen Gemeinschaft, so hat die Ethik Gott, Engelwelt und Tierwelt weder als Subjekt noch als Objekt des sittlichen Handelns in Betracht zu ziehen.

Das Schwebende der Kant'schen Begründung des Sittlichen tritt darin hervor, dass sein Moralprinzip als synthetischer Satz a priori für alle möglichen vernünftigen Wesen gültig sein soll, — eine These, die darum gegenstandslos ist, weil die reine Vernunft, philosophisch betrachtet, keine besondere Grösse, sondern einzig psychologisch als Vernunft menschlicher Individuen in Frage steht.

a) Die Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch ist als Gemeinschaftsverhältnis des Absoluten mit endlichen Individuen ein Verhältnis schlechthiniger Aktivität auf Seiten Gottes und schlechthiniger Rezipitivität auf menschlicher Seite, unterscheidet



sich also als religiöses Verhältnis spezifisch von den sittlichen Beziehungen der Menschen unter einander. Gottes Wirken untersteht nicht den menschlichen ethischen Normen, sondern steht über ihnen und räumt keinerlei moralischem Urteil des Menschen auch nur das allermindeste Recht ein (Jes. 29, 16. 45, 9. Jer. 18, 6 ff. Röm. 9, 20 ff.), sondern gestattet diesem nur die Stellungnahme der Bewunderung (sei's auch nicht voll begreifender (Röm. 11, 33), des Lobpreisens (Röm. 9, 5. Jes. 45, 15) oder der demütigen Ergebung (Ps. 73). In jedem Falle ist aber das religiöse Verhältnis rein abhängiger Hingebung von der sittlichen Aktivität in Beziehung zu gleichstehenden Gliedern der menschlichen Gattung verschieden.

Gleich andern Ethikern subsumiert Köstlin unter die sittliche Aufgabe die in Willenshingabe sich vollziehende Gemeinschaft mit Gott (als primäre) und das Wirken des Willens für die ihm vorgehaltenen göttlichen Zwecke.

Je anthropomorphischer der Gottesbegriff ist, desto mehr setzt sich das religiöse Verhältnis in das moralische nebeneinander stehender Individuen um. Und die Herabziehung Gottes in die moralische Gemeinschaft hat notwendig deistische Anthropomorphisierung zur Folge. Es war also ein gründlicher Irrtum, wenn Eschenmayer in der Wiederaufnahme der durch Kant ausgeschlossenen Pflichten gegen Gott einen Fortschritt der Moralphilosophie (!) sah.

b) Da die Engel der oberen Welt angehören, so entzieht sich die Engelwelt menschlicher Einwirkung und Wechselwirkung, steht also zur Menschheit nicht in der Beziehung moralischer Gegenseitigkeit, sondern nur in dem Dienst göttlicher Gnadenhilfe (Hebr. 1, 14).

Da die Engel nicht allgegenwärtig sind, können sie nicht angerufen werden, und da sie Geschöpfe sind, dürfen sie es nicht (Offenb. 19, 10. 22, 9). Gott kann Engelhilfe gewähren (Math. 26, 53), aber er gewährt sie dem Gebet zu ihm. Da das Wirken der Engel so in das Walten der göttlichen Vorsehung eingeschlossen ist, ist die Aufstellung von Pflichten gegen die Engel, wie sie die morgenländische Kirche seit Origenes hat, ausgeschlossen.

c) Da die Tiere (obwohl Bewusstsein) nicht Selbstbewusstsein haben, also nicht sittliche Subjekte sind, können sie nicht in Wechselwirkung des sittlichen Handelns mit dem Menschen treten, sind also für ihn nur Objekte des Handelns. Es gibt daher keine sittlichen Pflichten gegen Tiere (wie sie aufgestellt sind von Töllner, Reinhard, Ammon, ja noch von J. P. Lange u. Lamers).

Der Rationalismus kannte sogar Pflichten gegen Bäume.



Comte, der die Moral auf die Menschheit bezog, trug doch kein Bedenken, viele Tiere (Hunde, Ochsen u. s. w.) vermöge ihrer nutzbringenden Arbeitsleistung für „achtungswerter“ zu erklären als viele Menschen parasitischer Existenzweise.

§ 10.

### Die Individualität.

Leibniz, de principio individui. 1663. Kant, Anthropologie. Werke. Bd. 7. Schleiermacher, Monologen. Werke zur Philosophie. B. 1. Psychologie. B. 3. J. H. Fichte, Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer. 2. Aufl. Leipzig 1856. Bettex, Natur und Gesetz. 5. Aufl. Bielefeld und Leipzig 1900. Doud, Evolution of the Individual. Chic. 1901. Schian, Der Glaube und die Individualität. Zeitschrift für Theol. und Kirche. 1898. Kretschmar, Das christliche Persönlichkeitsideal oder der Kern der christlichen Ethik auf psychol. Grundlage. Leipzig 1897. Röhricht, Das menschliche Personleben und der christliche Glaube nach Paulus. Gütersloh 1902. E. v. Hartmann, Gedanken über Individualismus. Türmerjahrbuch 1902. Trampe, Individualismus. Grenzboten 1902. Breithaupt, Recht und Pflicht der Individualität im christlichen und sittlichen Leben. Hamburg 1901.

Ist die christliche Sittlichkeit real in Persönlichkeiten (Lamers), so hat die christliche Persönlichkeit ihre natürliche Voraussetzung darin, dass der Mensch als geistiges Individuum in seiner seelischen Anlage die Bestimmung in sich trägt, sich zur Individualität zu entwickeln. Die Individualität, in der physisch-psychischen Organisation einer geistigen Lebenseinheit begründet, in bestimmten gleichbleibenden seelischen Eigentümlichkeiten sich ausprägend, ist im Christentum nicht nur berechtigt, sondern wird in gewissem Masse sogar vom biblischen Christentum erfordert und gibt der sittlichen Welt trotz der Identität des Grundzuges eine reiche Mannigfaltigkeit, wie es denn im Wesen des Sittlichen begründet ist, dass in der Sittlichkeit einerseits das Identische, andererseits das Individuelle zur Ausgestaltung und Geltung kommen muss (Schleiermacher, Rothe).

Wobbermin, Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Philosophie. Berlin 1902. S. 80: „Erst das Christentum hat überhaupt mit der Bedeutung bzw. mit der Wertung der Persönlichkeit, des ethisch-persönlichen Lebens Ernst gemacht. Die ganze Antike kennt die Begriffe der Persönlichkeit und des persönlichen Lebens im ethischen Vollsinn des Wortes nicht.“

## 1. Das Individuum.

Ähnlich wie in der Natur die Gattung in Arten sich gliedert, die Art in Einzelexemplare zerfällt, sondert sich die Menschheit in Rassen, Völker, Stämme, Individuen. Und wenn schon in der Natur jeder Organismus die betreffende Art in individueller Gestaltung verkörpert, zeigt noch mehr in der Menschheit jedes Glied das in allem identische Menschenwesen in spezieller Eigentümlichkeit. Denn während die Tier- und Pflanzenindividuen ihre Eigenart rein naturhaft an sich tragen, schlechthin bestimmt durch Vererbung und äussere Bedingungen, also nur Gattungsexemplare sind, deren Mannigfaltigkeit der gesetzmässigen Notwendigkeit physischer Ursachen untersteht, also zufällig ist, entwickelt sich der Mensch normal als selbstbewusstes Individuum, das seine Eigenart nicht bloss naturhaft an sich trägt, sondern die Fähigkeit und darum die Aufgabe hat, vermöge der Selbstbestimmung auf die Entfaltung und Gestaltung seiner Eigentümlichkeit einzuwirken.

a) Das Tier hat als seelischer Organismus den Einheitspunkt seines Lebens im Bewusstsein, entbehrt aber, obgleich es seelische Eindrücke hat, der Fähigkeit, diese selbsttätig zu ordnen, oder des Selbstbewusstseins, ermangelt infolgedessen der Selbstbestimmung. Hat das Tier das sein Seelenleben Bestimmende ausser sich, so untersteht es dem allgemeinen göttlichen Gesetz der Naturbeherrschung durch den Menschen (Ps. 8. Gen. 1,28), und der Mensch hat darnach die göttliche Berechtigung, wie die Natur überhaupt, so auch die Tierwelt in seinen Dienst zu stellen.

Hat hiernach der Mensch das ungehinderte Recht, die Tiere zu seinen Zwecken zu gebrauchen, so folgt daraus die Verfehltheit der vermeintlichen „Humanität“, die gewissermassen Rechte von Tieren gegenüber dem Menschen konstruiert, wie des Vegetarianismus, der in seiner modernen Form (bei vielen Marotte, Spielerei, Sonderbarkeitssucht u. s. w.) Begleiterscheinung des Materialismus ist, welcher das Tier dem Menschen gleichstellt. Als häufig auftretende religiöse Erscheinungsform (z. B. Röm. 14, 2. 21) ist der Vegetarianismus stets Symptom einer mangelhaften Gottes- und Weltanschauung (pantheistischer oder pantheisierender Art). In Fortwirkung des Buddhismus tritt er bei den Therapeuten Ägyptens (und bei den Essenern) auf und ist durch therapeutisch-essenische Vermittelung früh in die Kirche eingedrungen (Kol. 2, 16).

Die populäre, auch bei wissenschaftlich sein wollenden Materialisten sich findende Neigung, in der Hundetreue u. dergl. Vorzüge von Tieren vor Menschen zu konstruieren, beruht auf Verkennung der Tatsache, dass das Tier, weil es des Selbstbewusstseins entbehrt, zum Egoismus

unfähig, also durch seine Natur zur Abhängigkeit vom Menschen bestimmt ist. Hündische Gebundenheit an den Herrn ist aber von menschlicher Treue qualitativ verschieden.

b) Das Tier hat weder selbstsüchtige Selbstbestimmung noch Selbstbestimmung für Gemeinschaft, sondern nur naturhafte Bestimmtheit, es geht also nie mit Bewusstsein Gemeinschaft ein, sondern folgt sowohl im geschlechtlichen Zusammenhang wie in den merkwürdigen Organisationen, die manche Arten haben, dem seit Jahrtausenden in völlig unveränderter Weise wirkenden Naturtriebe, ohne dass das Seelenvermögen den Bereich der Naturtriebe, also das für die Existenz in Betracht kommende physische Gebiet überschritte. Dagegen der Mensch, von Gott erschaffen zu einer *φύξις ζωσα* (Gen. 2,7. 1. Kor. 15, 45), hat als selbstbewusstes Ich die Fähigkeit, die Dinge geistig sich anzueignen durch Sprache und Erkenntnis, sie in freier Bildung zu gestalten, das Universum im eigenen Geiste zu spiegeln, seine Tätigkeit auf die Welt zu beziehen, also in Rezeptivität und Spontaneität sich in Wechselwirkung mit seiner Umgebung zu setzen. Auf dieser Bestimmtheit der Menschenseele als eines geistigen Einheitspunktes, der imstande ist, sich also solchen dem Universum gegenüberzustellen, beruht die Möglichkeit des schrankenlosen Egoismus, der die ganze Welt nur als dienendes Mittel für den eigenen Selbstzweck ansieht (einer Seelenverfassung, zu der das steter Furcht unterworfenen Tierleben völlig unfähig ist). Zeigt diese Ausschreitung der Selbstsucht das Zerrbild des Individualismus (in Überordnung über das All), so tritt doch immerhin in diesem falschen Extrem die Bestimmung des Individualismus zutage, auf dem Wege der Selbstbestimmung die richtige Einfügung in die Lebensverhältnisse zu gewinnen. Diese Einordnung wird nicht erreicht durch Vernichtung des Individuellen, sondern durch normale Ausbildung der Individualität.

Einen universalen Menscheng Geist oder eine allgemeine menschliche Vernunft haben Philosophen wie Feuerbach (1828) und Günther den Schranken des Individuellen entgegengestellt. Aber Realität hat die Vernunft lediglich in Individuen. Nur dass diese sich eben als solche sittlich des in allen Menschen Identischen bewusst werden sollen. An diesem Identischen allgemeiner Vernünftigkeit und Moralität kann sich aber der Einzelne nur dann regulieren und normieren, wenn es von einem Absoluten getragen wird.

c) Das Tier ist rein naturhaft das Erzeugnis der dem betr. Organismus eignenden Fähigkeiten und der äusseren Bedingungen, es wird, was es nach diesen werden muss, und verdankt eine

den Durchschnittsbestand überschreitende Ausbildung der angeborenen Fähigkeiten nie eigener Selbstbildung, sondern nur menschlicher Zucht. Der Mensch dagegen trägt eine spontane Kausalität der Selbstbildung in sich und kann nicht nur die Gestaltung des Lebens, sondern auch die Gestaltung der Seelenkräfte durch die Kraft des Willens bestimmen. Das Tier hat keinerlei Verpflichtung, sondern es lebt hin als Naturwesen. Dem Menschen aber stellt seine geistige Natur die Aufgabe, die in ihm angelegten Fähigkeiten zu entwickeln.

Die Tierwelt hat keine Geschichte. Die Denkmäler Babylons und Ägyptens zeigen die Tiere genau auf derselben Stufe wie heute.

Zur Idee des Menschen gehört hiernach 1. ein menschenwürdiges Verhalten, vermöge dessen er es schlechterdings vermeidet, irgendwie auf die Stufe des Tieres herabzusinken (im Widerspruch zu seiner Naturanlage); 2. hat er auch nach seinem Wesen das moralische Anrecht auf Würdigung der persönlichen Geltung menschlicher Selbstbestimmung, also auf Humanität.

1. Man kann sich nicht wundern, dass, wo der Mensch sich zu tierischer Stufe herabwürdigt, er auch dementsprechende Behandlung erfährt; das erklärt historisch die Entstehung und den Bestand der Sklaverei, wenn es sie auch in keiner Weise rechtfertigt. Aber allerdings wird dadurch der Gesichtspunkt begründet, gegen bestialische Brutalität ein Verfahren einzuschlagen, das dem unter menschliche Höhenlage Herabgesunkenen bemerklich macht, dass er sich des Anspruchs auf Achtung selbst verlustig gemacht hat. Raubtierartiges Verhalten rechtfertigt dem entsprechende Behandlung durch das Strafrecht. Das ist festzuhalten gegen heuchlerische und prahlerische Scheinhumanität, bei voller Anerkennung des Grundsatzes, dass auch im schlimmsten Verbrecher immer noch die angeborene Menschenwürde zu achten ist.

2. Fichte hat als unveräußerliches Unrecht des Menschen das hingestellt, Persönlichkeit zu sein. Jedenfalls fordert christliche Moralität, wo sie vorhanden ist, die Anerkennung der sittlichen Selbstbestimmung des Individuums, ergibt also Humanität, wie sie die antiken Sklavenstaaten weder kannten noch erzeugen konnten, und wie sie kein mit „Humanität“ hausieren gehender Materialismus jemals begründen kann.

Im Wesen des Menschen als eines selbstbewussten Individuums, das die Fähigkeit der Selbstbestimmung hat, liegt hiernach begründet die Menschenwürde, kraft deren er als ein Glied der geistigen Welt (oder der Menschheit) den Anspruch erheben kann, nicht als ein Moment der Natur angesehen zu werden, also über jede dingliche Behandlung erhaben zu sein. Die Freiheit persönlicher Selbstbestimmung ist also im Rahmen der sittlichen Gemeinschaft angeborenes Menschenrecht. Die Skla-



verei widerspricht in sich der Menschenwürde, ist erklärlich nur daraus, dass das Individuum sich erst zur Individualität entwickelt, und möglich nur da, wo die Individuen in naturhafter Beschaffenheit verharren, undurchführbar aber da, wo Menschen in geistiger Lebensbestimmtheit eine Selbstbestimmung gewinnen, die im Widerspruch zu dinglicher Behandlung steht.

Rousseaus Verkündigung der Menschenrechte, gegründet auf die angebliche Güte der menschlichen Natur, war tatsächlich ein Ausdruck christlicher Anthropologie und stand unter der Fortwirkung des englischen Demokratismus. Aber ganz abgesehen von den besonderen Zeitverhältnissen, unter denen jene Theorie auftrat, hat, von „Menschenrechten“ zu reden, philosophische wie moralische Berechtigung. Festgestellt werden können sie aber einzig und allein auf dem Grunde einer religiösen Weltanschauung, welche den spezifischen Wert des Geisteslebens und damit die Verschiedenheit des Menschen vom Tier sicherstellt. Alle Menschenrechte reduzieren sich auf das eine Menschenrecht, als geistiges Individuum angesehen und behandelt zu werden. Auf die Achtung der Menschenwürde hat jeder Mensch an sich einen moralischen Anspruch. Daraus aber, dass aus dem moralischen Anspruch Folgerungen auf die soziale Rechtslage gezogen wurden, erklärt es sich, dass in Nordamerika 1776 und in Frankreich 1789 die Menschenrechte als Grundlage des Staatsrechts formuliert wurden. Nachdem die moralische Gesamtanschauung sich durchgesetzt hat, dass jeder Mensch ein angebornes Recht auf Achtung seiner Menschenwürde hat, verzichtet man in den modernen Verfassungen darauf, juridisch zu formulieren, was als Gesamtanschauung den konkreten Bestimmungen zugrunde liegt, die rechtlich einzig Wert haben. Und die explosive Kraft, welche das Programm der Menschenrechte in den Greueln der französischen Revolution entwickelt hat, hat diese vielen verdächtig gemacht. An und für sich aber ist die Idee der Menschenrechte ein notwendiger Bestandteil christlicher Ethik. Und auch die in Frankreich beliebten Schlagworte „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ sind trotz des Unheils, das unter ihrem Titel angerichtet ist, recht verstanden goldene Worte. Aber die aus ihnen gezogenen politischen Folgerungen, wie das Recht der freien Meinungsäußerung, das des Widerstands gegen Unterdrückung u. s. w., haben nichts mehr mit dem „Rechte, das mit uns geboren ist“, zu tun, sondern sind juridische Bestimmungen, die nach den Zeitverhältnissen wechseln können.

## 2. Die Individualität.

Der psychologischen Ausstattung nach, hat jedes normale Individuum die Fähigkeit, sich zur Individualität zu entwickeln; da aber diese Entwicklung an die Entfaltung der seelischen Anlagen gebunden ist, welche sich nach den sozialen Verhältnissen bestimmt, so kommt sie bei unzähligen nicht zur Reife. Wenn nur



ein gewisses Mass geistiger Bildung über die Gattungsbestimmtheit hinausführt, so dass der Einzelne in Stand gesetzt wird, sich den sozialen Schranken zu entwinden, so ist eine relativ freiheitliche Gestaltung des bürgerlichen Lebens zur Entfaltung der Individualitäten erforderlich. Der Begriff der Individualität schliesst hiernach in sich 1) eine eigentümliche psychologische Anlage, 2) ein gewisses Mass selbständiger Entfaltung von Seelenkräften, 3) ein durch Selbstbestimmung geordnetes Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft.

Zustände der Unkultur und starrer sozialer Gebundenheit lassen der Entwicklung der Individualität wenig oder gar keinen Raum. Hier ist also der Einzelne nicht in der Lage und psychischen Verfassung, sittlich sein Verhältnis zur Gesellschaft zu ordnen, sondern ist naturhaft gebunden und bedarf, um sittliche Persönlichkeit werden zu können, erst der Lösung aus diesen Schranken. Aber auch in diesen Zuständen des Verschlungenwerdens des Individuums durch Sippe, Gemeinde oder Stamm ist natürlich die Anlage zur Individualität überall da, sie tritt aber in der Regel nur hervor bei Stammeshäuptern oder bei eigenmächtigen Naturen in Form gewaltsamen Bruchs mit dem Zwang. Dieses naturhaft Individuelle der Anlage, das sich in den Gesichtszügen wie in den Handlungsweisen ausspricht, darf nicht mit dem Begriff der Individualität verwechselt werden.

1) Wie schon kein Blatt am Baum 'dem andern gleicht, so hat jeder Mensch in seiner Eigenart etwas Eigentümliches, das ihn von allen andern unterscheidet, was Leibniz dahin ausgedrückt hat, jeder sei ein Mikrokosmos, Fichte, jeder sei ein Genius. Jede individuelle Begabung schliesst im Vergleich mit der anderen in sich eine Schranke nach der einen Seite, nach der anderen Seite eine Kraft der Leistungsfähigkeit für das eigene Ich im Dienste der Selbsterhaltung wie für andere zu ihrem Dienst. Bietet (von seelischer Anormalität abgesehen) jede Begabung dem Selbsterhaltungstriebe die Möglichkeit der Lebenserhaltung, so tritt im Vergleich und in Wechselwirkung mit anderen die Grenze wie der Vorzug der verschiedenen Begabungen heraus. Sittlich also ist es, sowohl sich der Schranken seiner Begabung bewusst zu bleiben als auch ihre Kräftigkeit durch entsprechende Krafteinsetzung zu betätigen, soweit die Verhältnisse die Möglichkeit dazu geben. Sehr oft aber bieten die Verhältnisse weder für die Beachtung der individuellen Begabung, noch für ihre Entfaltung Raum. Infolgedessen bleiben zahllose Individualitäten unentwickelt. Und selbst in solchen Individuen, die eine gewisse Ausbildung gewinnen, kommt in der Regel nur ein geringer Umfang der in ihnen angelegten Kräfte zur Entfaltung. Von den

in der Anlage begründeten Möglichkeiten wird durchschnittlich nur ein geringer Teil entwickelt, oft der unkräftigere. Genies werden zahlreich geboren, wenige kommen zur Reife.

Auf pantheistischem Boden, z. B. im Buddhismus, ist die Individualität oft als Mangel aufgefasst; das ist nur dann möglich, wenn hinter der Idee des universalen Menschengenies die Wirklichkeit, in der der Menschengenue nur real ist in Individuen, verschwindet. Auf der Individualisierung der Menschheit ruht die Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit der geistigen und sittlichen Welt; darum ist sie an sich ein Vorzug. Aber was an sich ein Vorzug ist, hat doch für viele Einzelne den Nachteil, dass hervorragende Kraft der Begabung bei übermächtigen Persönlichkeiten im Vergleich mit diesen sie in den Schatten der Minderwertigkeit rückt. Diese Sachlage, die hochstrebender Selbstsucht schwere Enttäuschung, niederdrückende Verbitterung, oft auflösende Verzweiflung einträgt, erfährt dadurch eine gewisse Ausgleichung, dass jede Individualität die für die Existenz einerseits und für die Erreichung des höchsten geistigen Lebensziels andererseits notwendige Kräftigkeit enthält, und dass intensive Verwendung geringerer Begabung oft lässige Verwendung grösserer weit überflügelt.

Hinsichtlich des unveränderlichen psychologischen Grundbestandes der individuellen Anlage muss als sittliche Regel die gelten, die Begabung nach Massgabe der konkreten Verhältnisse, soweit es die Arbeit der Lebenserhaltung zulässt, auszubilden und nach Massgabe der gegebenen Stellung in der Gesellschaft für die Gemeinschaft fruchtbar zu machen. Jedenfalls ist es unsittlich, vorhandene Gaben brach liegen zu lassen, während man neidisch nach fremden Gaben ausschaut. Jeder soll wuchern mit dem gerade ihm anvertrauten Pfund.

Es gibt in dieser Hinsicht Modekrankheiten, Zeitkrankheiten, Krankheiten sozialer Schichten. Dichtung, Schauspielerei, Musik, Politik u. s. w. locken oft Kräfte an, deren Begabung auf anderen Gebieten liegt, auf denen sie Treffliches leisten könnten, während sie auf dem Gebiet, das den Ehrgeiz oder die Eitelkeit kitzelt, Stümper bleiben.

2) Ist jede Begabung ihrem psychologischen Grundbestande nach unveränderlich, da dieser nicht willkürlich mit einer anderen vertauscht werden kann, so hat doch auch jede eine veränderliche Seite, da sie aus einer Reihe von Momenten zusammengesetzt ist, jedes dieser Momente sich in verschiedener Kräftigkeit entfalten kann, und je nach der Entwicklung derselben das seelische Gesamtbild fortwährenden Veränderungen unterliegt. Diese Entwicklung wird durch Bildung und Selbstbildung bestimmt. Wo die Erziehung aufhört, soll die Selbsterziehung einsetzen, um durch die Kraft der Selbstgestaltung die Gaben nicht verkümmern zu lassen, sondern auszubauen und das seelische Leben nach reli-

größen Normen in die Bahn gesunder Sittlichkeit zu leiten. Die Erziehung hat in dieser Hinsicht eine wichtige grundlegende Aufgabe, insofern sie die Individualität nicht unterdrücken, sondern entfalten, nicht fertige Menschen machen, sondern die Kraft der Selbsterziehung ausbilden soll. Und die Selbstbildung fusst auf der Erziehung so, dass sie nach persönlicher Selbstbestimmung vermöge der sich bildenden eigenen Überzeugung die Seelenkräfte den Lebensidealen einfügt; sittliche Aufgabe ist in dieser Hinsicht, dem Willen Gottes entsprechend die Begabung in grösstmöglicher Kräftigkeit für den Dienst der Gemeinschaft auszubilden. Kein Mensch ist unveränderlich und unverbesserlich. Man kann die eigenen Kräfte in Zügellosigkeit entfesseln und vergeuden und durch Selbstbeherrschung in das Bett fruchtbarer Bewährung eindämmen. Die wenigsten Menschen werden das, wozu ihre Anlage sie befähigen würde. Die meisten erreichen nur eine beschränkte und einseitige Ausbildung ihrer Veranlagung. Eine gewisse Einseitigkeit ist sogar sittlich erfordert durch die Notwendigkeit der Konzentration, auf der die Leistungsfähigkeit ruht. Und solche Beschränkung ist nicht nachteilig, sondern vorteilhaft, wenn nur dadurch nicht die Entwicklung des Individuums zur Individualität gehindert wird.

3) Gebraucht man das Wort Individualität vielfach psychologisch in dem Sinne der individuellen Naturausstattung, so bezeichnet der ethische Begriff der Individualität die Entwicklung der individuellen Veranlagung in Wechselwirkung mit der Gemeinschaft. Die Gesellschaft wirkt auf die Individuen einerseits abschleifend, gleichmachend, andererseits ausbildend, besondernd. Wo die Gesellschaft durch gleichmachenden Zwang die individuelle Selbständigkeit aufsaugt, ist der Individualismus berechtigt, der dem Individuum den selbständigen Lebenswert und persönlichen Lebensinhalt gewinnen will, welcher die Bedingung wirkungskräftiger Sittlichkeit bildet. Da aber das Individuum seine eigentümlichen Kräfte in der Gesellschaft betätigt, seine seelische Bestimmtheit also in der Gemeinschaft gewinnt, ist der Individualismus tadelnswert, der zwar die Gabe der persönlichen Selbständigkeit aus der Hand der Gemeinschaft nimmt, welche sie entbunden hat, aber sich ohne Dankbarkeit gegen die Gemeinschaft in eigenwilliger Selbstdurchsetzung abschliesst.

3. Wie die Antike die Individualität sozial fesselte, so lassen überhaupt die heidnischen Religionen für sie keinen Raum, da das Individuum in ihnen durch blinde Anschauungen und Vorurteile auf der Stufe der Naturbefangenheit festgehalten und in Sitte und

Überlieferung eingezwängt ist. Die Individualität entsteht erst da, wo im Unterschied vom naturhaft Gewordenen das Individuum sich eine eigene Überzeugung bildet und daher in seinem Handeln nicht bloss durch sozialen Zwang, sondern durch eigenen Willen geleitet wird. Darum entwuchsen in der Antike dem Bildungsstreben die Regungen eines berechtigten Individualismus; und sie treten auf heidnischen Gebieten überall auf, wo geistige Regsamkeit die soziale Gebundenheit durchbricht. Raum für die Individualität schuf die alttestamentliche Religion, indem die Vereinigung des Volks Israel mit Jahve auch eine ihr entsprechende religiöse Überzeugung der Israeliten forderte. Aber das Judentum wie der Islam erdrücken die Individualität durch zeremonialgesetzliche Schablonen, wie nicht minder der Katholizismus, nämlich unter der Voraussetzung, dass die Hierarchie in der äusseren Lage ist, den grundsätzlichen Fanatismus in erdrückendem Zwangsverfahren wirklich durchzuführen. Das Christentum als solches ist religiös durchaus individualistisch insofern, als es die Entscheidung für oder wider Christum als Tat persönlicher Freiheit will (Matth. 11,28. Joh. 3,18 ff. Apostelgesch. 2,38 ff. 17,30—34 u. s. w.), das Recht der persönlichen Überzeugung anerkennt (Joh. 6,67), Ewigkeitswert nur dem persönlichen Glauben zuschreibt (Joh. 1,12 ff. Röm. 1,17. 10,4. 8 ff.), eine blossе Massenreligion der Sitte nicht als zureichenden Grund der Seligkeit schätzt (Off. 2,4 ff. 3,1 ff. 15 ff.), ferner auch insofern als das Christentum alles durch die göttliche Schöpfung gesetzte Natürliche, soweit es nicht sündlich ist, anerkennt (1. Tim. 4,4), also auch die natürliche Begabung nicht ertötet, sondern, unter die Zucht des Geistes stellend, anregt und entwickelt (1. Kor. 12—14), und der psychologischen Kräftigkeit und Eigentümlichkeit der Subjektivität das Recht der Selbstbetätigung sichert.

Indem das Christentum so die geistige Welt nicht als kahle Einerleiheit, sondern im lebendigen Zusammenwirken der unendlichen Verschiedenheit religiöser Charaktere als reiche Mannigfaltigkeit will, bringt es zugleich das soziale Prinzip zu voller Geltung in dem ethischen Grundsatz, dass das Individuum sich als Glied der Gemeinschaft wissen und seine Handlungsweise auf den Dienst der Gemeinschaft beziehen soll. Wertvoller Gemeinschaftsdienst wird aber nur von der ausgebildeten Individualität geleistet. Der christliche Individualismus ist also nie antisozial. Dagegen ist der Sozialismus als solcher, weil Persönlichkeit zerstörend, widerchristlich und widersittlich.



Paulsen hält den Einzelnen für eine accidentelle Erscheinung an der Substanz des Volkskörpers. Die Individualität zerstören — was die ganze empiristische Sozialethik tut — heisst aber die Sittlichkeit zerstören.

Im Gegensatz des Individualismus und des Sozialismus vertritt das Christentum das Recht des Personalismus, während der Sozialismus die naturhafte Gebundenheit des Individuums in der Masse theoretisch erneuert, also in Unkultur zurücklenkt. Aber die Individualität kann nur religiös oder egoistisch begründet sein. Das Christentum steht also an sich im Gegensatz zu dem falschen Individualismus, der ohne Rücksicht auf die Gemeinschaft einzig das Ich zur Geltung bringen will, eben weil es die Individualität als ethische begründet, und legitimiert in dieser Hinsicht — wenn man es so nennen will — gesunden „Sozialismus“.

Der falsche Individualismus, der der ethischen Orientierung ermangelt, erzeugt

- a) im Einzelnen den Sonderling (das „Original“),
- b) im bürgerlichen Leben den Einspänner (Eigenbrötler),
- c) im staatlichen Leben den Demokratismus,
- d) im kirchlichen Leben den Separatismus.

Da der Glaube an die Persönlichkeit Gottes für die Auffassung vom Wesen des nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen auch die rechte Würdigung der endlichen Persönlichkeit begründet, dagegen jeder Atheismus (die Menschheit = Tiergattung setzend) die spezifische Dignität der Menschenseele und damit ihren Persönlichkeitswert aufhebt, sind Atheismus und Sozialismus nächstverwandt. Der Atheismus in die Praxis übertragen wirkt sozialistisch. Und der durchgeführte theoretische Sozialismus ist als solcher atheistisch. Der Atheismus begründet allerdings vermöge der Durchbrechung göttlicher und menschlicher Ordnungen oft auch extremen Individualismus. Aber bei Nietzsche zeigt sich souveräner Individualismus mit Massenverachtung verbunden. „Die Extreme berühren sich.“ Extremer Individualismus und Sozialismus stehen sich nicht so fern wie es scheint. Politisch geht der Individualismus der Demokratie Hand in Hand mit der Sozialdemokratie, wie denn beide, obgleich sie gegensätzlich zu sein scheinen, sich in der religiösen und politischen Negation aufs engste berühren. Moralisch betrachtet, steht der Sozialismus vermöge seines Gesellschaftsprinzips höher als der egoistische Demokratismus, und wiederum vermöge des Individualitätsprinzips kann sich dieser leichter mit der Religion verbinden.

4) Im Selbstbewusstsein oder im Geist als dem Einheitspunkt des menschlichen Seelenlebens liegt an und für sich keine Verschiedenheit der Individuen begründet; diese hat vielmehr ihren Grund in der Naturbasis, im Organismus.

So haben schon die aristotelischen Araber und mittelalterliche Aristoteliker wie Albertus Magnus gelehrt, in neuerer Zeit Leibniz,



Schleiermacher, Rothe u. a. Vgl. J. H. Fichte, Anthropologie. 3. Aufl. Leipzig 1876.

Die ungeheure Mannigfaltigkeit in der natürlichen Verschiedenheit der Individuen ist aber nicht rein physisch, sondern auf Grund der physischen Unterschiede und im Zusammenhang mit ihnen von vornherein psychisch bestimmt. Die besondere Bestimmtheit der physischen Organisation und der psychischen Ausgestaltung ergibt in jedem Einzelnen ein eigenartiges Verhältnis des Geistigen zu den verschiedenen Seelenkräften, sodass auf dem Grund des allgemein Menschlichen als des Identischen die unendliche Gliederung der geistig-sittlichen Welt sich aufbaut. Die Individualität spezialisiert sich 1) nach dem Geschlecht, 2) nach Stämmen, Völkern, Nationen, Rassen, 3) nach dem Naturell.

Es gibt keinen Menschen, der nicht am allgemein Menschlichen, aber auch keinen, der nicht an diesen Besonderungen Anteil hätte, die also gottgewollt sind. Kein Einzelner stellt die vollkommene Menschheit dar, sondern verkörpert dieselbe nur in konkreter Ausprägung und in ihrer Ergänzungsbedürftigkeit durch andere.

1. Der Geschlechtsunterschied, von grundlegender und massgebender Bedeutung für die Gestaltung aller menschlichen Verhältnisse, gliedert von vornherein die Menschheit in zwei eigenartige Hälften mit verschiedenen Neigungen, Interessen, Anlagen und Aufgaben. Im Manne das Überwiegen der Aktivität, im Weibe das der Rezeptivität, im Manne die Tätigkeit des Weltbewusstseins, im Weibe die des Selbstbewusstseins (in Gefühl und Trieb), im Manne die Kraft der Reflexion, im Weibe die impulsive Kraft des Selbstgefühls, im Manne die Richtung auf Erzeugung von Gütern, im Weibe die auf Verwendung derselben, beim Manne die Stellung im öffentlichen Leben, beim Weibe die geschlechtliche Bestimmtheit des Familienlebens — das alles ergibt eine Verschiedenheit auch der ethischen Handlungsweise, die an und für sich jede Ethik als unzureichend hinstellt, die im Sittlichen nicht ausser dem Identischen auch für das Individuelle Raum gewinnt. Eine solche Ethik, die das leistet, ist aber lediglich die christliche. Die vorchristliche kam nicht dazu, die Frau in gleicher Weise als sittliches Wesen zu würdigen wie den Mann. Indem die antike Moral die Tugend als bürgerliche Tüchtigkeit auffasste, blieb die Frau fast wie der Sklave zur Tugend unfähig; jedenfalls, wenn überhaupt, hatte sie eine andere „Tugend“ wie der Mann. Selbst im A. T. ist das Weib noch nicht auf eine Stufe mit dem Manne gestellt. Und im Judentum tritt gelegentlich eine starke Geringschätzung des Weibes hervor, das als zur Gesetzeserkenntnis unfähig erachtet wurde. Diese ist unter essenischen oder vielmehr den Essenern verwandten Einflüssen des syrischen Synkretismus in den jüden-christlichen Pseudoklementinen dahin gesteigert, dass das prophetische gute Prinzip das männliche, das schlechte Prinzip das weibliche ist (nach

buddhistischem Vorbild). Im N. T. dagegen ist das Weib als religiös-sittliche Persönlichkeit dem Manne völlig gleichgestellt (Gal. 3, 28). Ja die neutestamentliche Ethik entspricht in ihren Grundzügen wie in ihren Einzelschriften, wenn man sie mit dem, was dem Menschen natürlich ist, vergleichen will, dem Wesen des Weibes mehr wie dem des Mannes (woher sich das bekannte Wort Humboldts erklärt, das Weib stehe dem Ideal der Menschheit näher als der Mann, erreiche es aber seltener). Der Sache nach freilich geht der Gotteswille, wie er im Reich Gottes geoffenbart ist, dem natürlichen Menschenwesen entgegen ebenso, wie es im Weibe, als wie es im Manne ausgeprägt ist. Die sittliche Forderung wie das sittliche Ideal ist in Jesu gleich für alle und doch geistig so hoch und frei, dass das Sittliche sich in Anerkennung des schöpfungsmässig Gesetzten individualisiert.

2. Die germanische Rasse bietet eine andere Ausprägung der religiös-sittlichen Persönlichkeiten wie die romanische und slavische, und in jener unterscheiden sich wieder charakteristisch die einzelnen Völker und Stämme. Wie man von einem schottischen, einem deutschen Christentum reden kann, so gibt dieses den Persönlichkeiten auch ihr besonderes ethisches Gepräge. Besonders auffallend sind bei den Völkern natürlich bestimmte Neigungen nach der schlechten Seite hin. Und es kann hier wohl keinem Zweifel unterliegen, dass nicht alle Rassen-eigentümlichkeiten in gleicher Weise für die christliche Moral befähigen, wie z. B. die Sinnlichkeit des Negers sich nur schwer in die christliche Auffassung der geschlechtlichen Verhältnisse findet. Dennoch bleibt jede ethische Scheidung zwischen den Völkern schlechthin verwerflich, da der Gotteswille für seine Kinder nur einer sein kann, und nur in diesem einen Gotteswillen die Völkerindividualitäten ihr relatives Recht haben. Wie darum die christliche Verkündigung die antiken Völkerschranken (Jude und Heide, Griechen und Barbar u. s. w.) niederreißen musste, so steht das Christentum gegenwärtig in prinzipiellem Gegensatz zu der naturalistischen Anschauung (Sidgwick, Jodl, Bender), dass jedes Volk seine besondere Moral erzeuge, und nicht jedes Volk für die christliche befähigt sei. Der Grundsatz, dass die christliche Moral für alle Völker und Zeiten richtig, ja die einzig richtige ist, hebt aber die Anerkennung der Tatsache nicht auf, dass manche Stämme nicht nur durch geschichtliche Gewöhnung, sondern auch durch ihre Natur den natürlichen Trieben ein Mindermass von Willenskraft entgegensetzen, das der Mission die Notwendigkeit auferlegt, die aus ihnen gesammelte Gemeinde länger unter europäischer Leitung und Zucht zu behalten, als das bei andern Völkern geschieht. Wie aber das Christentum niemals schlechten natürlichen Neigungen prinzipielle Zugeständnisse machen darf, so kann es auch niemals diesen entsprechend eine besondere nationale Moral zugestehen. Von einer „deutschen Moral“ zu reden (Schmoller), ist also in sich eine geschmacklose Verirrung. Aber in geradezu widersittlicher Form ist sie durchgeführt von Friedrich Lange u. a. Wenn man fragt, was denn der Inhalt dieser deutschen Moral sei, die im reinen Deutschtum Sittlichkeit finden will, so kann die

Antwort natürlich nur in der feuilletonistischen Phraseologie eines schwärmerischen Chauvinismus gegeben werden, der eine merkwürdige Abwandlung des Totemismus herausstellt. Wenn man kritisierend von deutscher, englischer, französischer, amerikanischer Moral u. s. w. redet, so bezeichnet man damit stets missbilligenswerte, mindestens moralisch zweifelhafte Neigungen des Volkscharakters, die sich vermöge des Nationalstolzes in das Gewand der Selbstgerechtigkeit hüllen.

3) Das Naturell besondert sich a) nach Seiten der Zuständigkeit im Temperament, b) nach Seiten der Kräftigkeit im Talent oder in der Begabung.

Die Verschiedenheit des Naturells geht durch die beiden Geschlechter wie durch die verschiedenen Nationen hindurch, allerdings mit der Beschränkung, dass das Geschlecht eine modifizierende Wirkung auf die Form des Naturells ausübt, wie z. B. die weibliche Natur für das cholerische Temperament weniger disponiert wie die männliche (obgleich es sich gelegentlich bei der weiblichen Individualität nur mehr verbirgt), und dass gewisse Nationalitäten für ein Temperament mehr disponieren wie für das andere, wie z. B. England mehr Choleriker hat als Hindien, dieses mehr Phlegmatiker wie jenes.

a) Das Wort Temperament (= Mischung) als Bezeichnung für die psychische Zuständigkeit des Individuums, nach der in bestimmter physisch bedingter Gesetzmässigkeit Gemütsbewegungen entstehen, erklärt sich daraus, dass die Alten die seelische Eigentümlichkeit aus der Verschiedenartigkeit der Mischung der den Körper aufbauenden Säfte erklärten. Das cholerische Temperament erhielt also seine Bezeichnung von der angeblichen Bestimmtheit durch die gelbe Galle (*χολή*), das melancholische von der schwarzen Galle (*μέλαινα χολή*), das sanguinische vom Blut (*sanguis*), das phlegmatische vom Schleim (*φλέγμα*). Sind diese Ableitungen auch unhaltbar, so ruhen doch jedenfalls die Temperamente auf leiblicher Disposition. Dass diese aber nicht die Handlungsweise nach mechanischer Notwendigkeit bestimmt, zeigt sich schon darin, dass die Erziehung auf das Temperament modifizierend wirkt, dass es sich daher bei vielen durch die Bildung der Eigenart verbirgt. Finden sich schon in manchen Naturen von vornherein Temperamentmischungen, so wird das psychologische Bild noch mannigfaltiger durch die Wirkungen der Bildung und Selbstbildung. Bei genauerer persönlicher Kenntnis tritt der Grundzug des Temperaments doch gewöhnlich deutlich zutage.

Die Analogisierung der Temperamente mit den 4 Stufen des Lebensalters ist wertlose Spielerei. Die Lebhaftigkeit des Kindesalters ist von der Erregbarkeit des sanguinischen Temperaments wesentlich verschieden.

b) Die Begabung ruht in der Kräftigkeit gewisser Seiten des Seelenlebens und kann einseitig, vielseitig, allseitig sein. Sie kann vorwiegend mechanische und technische Fertigkeit oder geistige Fähigkeit in sich schliessen. Die Denkkraft oder die Urteilskraft, die Phantasie oder das Gedächtnis kann besonders entwickelt sein u. s. w.

Bahnbrechende, Neues produzierende Talente, Genies sind darum selten, weil geniale Begabung nicht oft die sachtensprechende Aus-

bildung erfährt und noch weniger oft sich mit der zu grosser Leistungsfähigkeit erforderlichen Willenskraft verbindet. Denn das wirkliche Genie wird unter günstigen Zeitverhältnissen nur entwickelt, wenn sich mit genialer Begabung die Willenskraft der Konzentration, der Selbstzucht und des Fleisses verbindet. Der eiserne Fleiss eines Durchschnittstalents überflügelt oft zucht- und energielose geniale Begabung.

Zeigen diese Verschiedenheiten das Recht der Individualität als vom Schöpfer begründet, so ist die Unterdrückung derselben weder christlich noch sittlich, vielmehr ist es das religiöse Recht, und die sittliche Aufgabe jedes Christen, seine Individualität nach ihrer höheren Seite hin auszubilden.

In jedem Menschen ist zu unterscheiden seine höhere und seine niedere Eigenart, seine bessere Individualität und sein schlechteres Naturell (Sonntagsgesicht und Alltagsgesicht, der bessere Mensch und die niedere Neigung). Das ist noch nicht die christliche Unterscheidung zwischen dem neuen und alten Menschen, sondern erst die natürliche zwischen dem höheren und dem niederen Ich, der idealen und empirischen Individualität. Lavater hat diese Unterscheidung in physiognomischer Hinsicht gemacht, indem er hinter den wirklichen Zügen der gewöhnlichen Erscheinung den idealen Zug einer höheren Eigentümlichkeit zu erkennen suchte, Schleiermacher in ethischer, indem er hinter dem Menschen, wie er ist, den Menschen, wie er seiner idealen Individualität nach sein sollte, hervorzukehren suchte. In der That, sehen wir vom Wechsel der Stimmungen ab, wie stark stehen in einem und demselben Menschen die Strebungen gegeneinander, so dass viele verwundert sind, in einem scheinbar sehr ehrbaren Individuum plötzlich die Bestie hervorbrechen zu sehen, und in einem verlotterten und verkommenen Individuum tiefere Gefühlsseiten und und sittliche Aufrichtigkeit zu entdecken. Und ziehen wir in Betracht, wie der Charakter sich in den Zügen ausspricht: wie verschieden ist derselbe Mensch in Wehepunkten seines Lebens von den Momenten des unbewachten Sichgehenlassens, wo die nur gezügelte, aber nicht überwundene Roheit durchbricht!

Dieser Unterschied aber zwischen dem Höheren und Niederen im Menschen wird selten ausgerottet. Kein Mensch ist so verkommen, dass nicht noch Züge der Menschenwürde und der Gottähnlichkeit in ihm vorhanden wären, und wenige stehen so hoch, dass nicht noch der niedere Zug fleischlicher Neigungen die Phantasie belebte und so in die schlechte Wirklichkeit hinabzöge.

Indem der Katholizismus hinsichtlich der Bildung der Weltanschauung jede Bewegungsfreiheit des Denkens und Erkennens, soviel an ihm ist, ertötet, zerstört er die Individualität in Bezug auf Denkkraft und Urteilkraft und verurteilt seine Glieder im Grossen und Ganzen zu geistiger und wissenschaftlicher Inferiorität. Und indem er auch die sittliche Betätigung bestimmten kirchlichen Normen unterwirft, erreicht er zwar eine straffe Organisation, verlegt aber die unvermeidliche indivi-



duelle Bewegungsfähigkeit vorwiegend in sinnliche Neigungen, da sie auf geistigem Gebiet überall durch kirchlichen Zwang eingeengt wird.

Auch die Sekte ertötet vielfach die Individualität durch nivellierende Gesetzlichkeit.

Und auch der Pietismus hat oft die Christlichkeit an einem so starren Schema gemessen, dass er der Individualität keine Bewegungsfähigkeit liess, so Aug. Herm. Francke, Joach. Lange.

---

§ 11.

### **Das Gattungsbewusstsein.**

H. von Struve, Zur Psychologie der Sittlichkeit. Phil. Mon. 1882. Lotze, Über die Prinzipien der Ethik. Nord und Süd 1882. Sigwart, Vorfragen der Ethik. Freiburg 1886. Münsterberg, Der Ursprung der Sittlichkeit. Freiburg 1889. Grundzüge der Psychologie. 1900. Wilhelm, Der sittliche Mensch aus seinem psychologischen Gesetz entwickelt. Leipzig 1891. E. von Hartmann, Ethische Studien. Leipzig 1898.

Da das Ethische das Handeln des geistigen Individuums in der Gemeinschaft auf die Gemeinschaft zum Inhalt hat, so ist der psychologische Ort des Sittlichen notwendig in der Seite des menschlichen Wesens zu suchen, die es auf die Beziehung zur Gemeinschaft weist, also im Gattungsbewusstsein. Wäre nicht vermöge desselben das Sittliche als natürliche Anlage dem Wesen des Menschen von vornherein einorganisiert, so könnte es weder als gottgewolltes Sollen dem Menschen bewusst werden, noch als Kraft der Selbstbestimmung die Freiheit des Menschen leiten; das ethische Sollen, wenn es nur von aussen an den Menschen heranträte, könnte keine Bestimmungskraft auf ihn ausüben, sondern kann Erfolg in ihm nur dann haben, wenn es Anknüpfungspunkte in einer inneren sittlichen Anlage hat. Ist eine solche vorhanden, so muss sie psychologisch aufgewiesen werden. Ist sie im Gattungswesen naturhaft (*φύσει* Röm. 2, 14) begründet, so ist das sittliche Bewusstsein jedem Menschen so angeboren, dass es ihm sittliches Gefühl und sittlichen Trieb als göttliche Naturausstattung mitgibt und ihn als solchen zu einem sittlichen Wesen stempelt.

Die Untersuchungen über das Wesen der Religion begannen wissenschaftlich damit, dass Schleiermacher den psychologischen Ort der Religion im Wesen des Menschen festzustellen unternahm. Erst damit war die religiöse Anlage oder das religiöse Bewusstsein als angebornes wirklich nachgewiesen. Ebenso ist die sittliche Anlage oder das sittliche Bewusstsein als angebornes erst aufgezeigt, wenn der psycho-



ogische Ort desselben festgestellt ist. Hieran war Schleiermacher dadurch gehindert, dass er nicht wie bei der Religion eine analytische Untersuchung anstellte, sondern das Sittliche deduktiv aus seiner Weltanschauung ableitete, also spekulativ gewann. Kant aber blieb für die Moral ebenso wie für die Religion in rationalistischem Intellektualismus stecken. Wie er die Religion traditionalistisch als ein Gemisch von Erkenntnis und Moral auffasste, ohne zu sehen, dass im Wesen der Religion ein Problem vorliege, ebenso war ihm traditionalistisch selbstverständlich das Sittliche Sache des Willens; indem er es aber auch in der Autonomie der gesetzgebenden Vernunft gegeben sah, war es ihm doch auch wieder Sache der Vernunft. Diese Unklarheit, die sich unter dem Titel der praktischen Vernunft verbarg, griff für das Sittliche (ähnlich wie für das Religiöse) auf das antike Zusammenwirken von Vernunft und Willen zurück. Noch in der Gegenwart haben viele gar nicht begriffen, dass die Feststellung des psychologischen Orts des Sittlichen ein grundlegend wichtiges Problem ist — namentlich auch in Rücksicht auf die Überwindung des Empirismus und Positivismus. Ich wiederhole hier, was ich in dem Aufsatz über den gegenwärtigen Stand der Ethik S. 32f. gesagt habe: „In dieser Hinsicht herrscht auch gegenwärtig in Theologie und Philosophie noch völlige Zerrissenheit. Ist die Vernunft der Sitz der Moralität? So dachte der antike Intellektualismus des Sokrates und seiner Nachfolger, der im Wissen das Tun des Guten eingeschlossen sah und Sittlichkeit mit Bildung verwechselte, der in der neueren Zeit infolge antiker Fortwirkungen nachhaltende Intellektualismus eines Cudworth, der die ethische Einsicht der mathematischen analogisierte und die Moral mit der Logik verwechselte, auch der das Denksystem der Mathematik nachbildende Intellektualismus Spinozas, der im Denken die Einsicht in die pantheistisch vorgestellte Notwendigkeit und damit die Seelenruhe der Resignation gewinnen wollte. Oder ist es der Wille? So setzte Kant, ohne nur einmal die Frage zu stellen, wie selbstredend voraus. Als ebenso zweifellos behandelte Herbart den Gegenstand. Und mit derselben unbegründeten Selbstverständlichkeit sehen noch gegenwärtig viele Philosophen und Theologen (Krüper, A. Hoffmann Achelis u. a.) im Willen den „eigentlichen Grundfaktor der Sittlichkeit“. Oder kommt ein Zusammenwirken von Vernunft und Willen in Betracht? So meinte Aristoteles, so die Scholastiker, so bei vorwiegendem Intellektualismus Descartes und Leibniz. Oder entscheidet der Verstand? So meint die Utilitätsmoral der Reflexion. Oder das Gefühl? So meinte die schottische Sympathiemoral, der Hauptsache nach auch Lotze. Oder die Empfindung? So wollte der Hedonismus. Oder ist etwa der Selbsterhaltungstrieb nicht bloß Motiv des sittlichen Handelns, sondern gar Quelle der Sittlichkeit? So meinten Locke und seine Nachfolger. Oder ist etwa das Gewissen ein eigenes sittliches Organ des Menschen? Das wäre eine sehr einfache Lösung. Aber tatsächlich ist das Gewissen doch nur eine Erscheinungsform des sittlichen Bewusstseins. Und die Frage bliebe also, wie dieses psychologisch zu begreifen und einzuordnen wäre.

Angesichts der dargelegten Schwierigkeiten wird man sich nicht wundern, wenn die meisten Ethiker der Frage aus dem Wege gehen, die von vielen gar nicht erst gestellt wird. Und eine Umgehung der Frage bedeutet das Schlusswort der gekrönten Preisschrift Gizyckis: „Die Grundlage, das Fundament der Moral ist nicht bloss das Gewissen, oder das Selbstinteresse, oder das Wohlwollen, oder der Geselligkeitstrieb, oder das Mitleid, oder die Vernunft, oder überhaupt irgend eine einzelne Kraft im Menschen: die Grundlage der Moral ist der ganze — fühlende, wollende, denkende — Mensch“, eine Weisheit, die in ihrer Lächerlichkeit an das Ei des Columbus erinnert. Aber auch von Gallwitz wird die Frage zurückgewiesen, der in seiner achtungswerten Schrift über das Problem der Ethik in der Gegenwart (Göttingen 1891) das Sittliche der ganzen sinnlich-geistigen Anlage der ungeteilten menschlichen Persönlichkeit zuweist. Aber da nun doch einmal die intellektuelle Tätigkeit des Wissens und der Erkenntnis nicht zum Ethischen gehört, sondern erst durch die Beschaffenheit der Persönlichkeit ethische Prägung erhält, da auch die Erwerbstätigkeit technischen Handelns nicht schon als solche ethisch geartet ist, sondern erst durch die Auffassung des Berufs ethisiert wird, da ferner das Religiöse eine vom Ethischen verschiedene Sphäre des geistigen Lebens bedeutet, auch das Ästhetische an und für sich nichts mit dem Ethischen zu tun hat, ist jene Aufstellung von Gallwitz nur als ein Verzicht auf die Lösung zu beurteilen.“

Dass der Empirismus eines Münsterberg die psychologische Erfassung und Feststellung des Sittlichen in sich verwirft, liegt in dem Vorurteil seiner „Methode“ begründet.

Ein Mittelding aber zwischen der psychologischen und der sozialbiologischen (auch wohl als völkerpsychologisch angesehenen) Methode gibt es nicht.

1. Das menschliche Bewusstsein, in sich einheitlich, hat nach seiner dreifachen Beziehung zu dem von ihm umfassten Inhalt eine dreifache Form als Selbstbewusstsein (subj. Bew.), Weltbewusstsein (obj. Bew.) und Gattungsbewusstsein (Synthese von obj. u. subj. Bew.). Erfasst das Individuum im Selbstbewusstsein das eigene Selbst im Unterschied von Subjekt und Objekt, betrifft es also die Beziehung des Ichs (als formalen Einheitspunkts) zur eigenen Zuständigkeit (zum materiellen Inhalt des Seelenlebens) und erfasst der Mensch im Weltbewusstsein die gesamte objektive Welt (die eigene Leiblichkeit und die eigenen Seelenzustände als Objekt der Wahrnehmung und Beobachtung miteingeschlossen), indem er sie durch die Sprache benennt und sie durch Anschauung, Vorstellung und Denken geistig sich zum Eigentum macht, geht es also auf die Beziehung des Ichs als erkennenden zu den Objekten der Erfahrung, so vollzieht das Gattungsbewusstsein die nicht erst durch Reflexion vermittelte,

unmittelbare Synthese des Selbstbewusstseins mit dem Reiche des menschlichen Selbstbewusstseins oder mit der menschlichen Gattung als dem von der Natur spezifisch verschiedenen Gebiete des Geisteslebens innerhalb der endlichen Welt. Nach dem ursprünglichen Gehalte des ungetrübten Bewusstseins weiss sich der Mensch von vornherein als Glied der Menschheit als einer von der ihn sonst umgebenden Aussenwelt unterschiedenen Grösse; zu diesem Reiche des Geistes hat er von vornherein eine ganz eigenartige Beziehung, indem er die Aussenwelt der menschlichen (nicht bloss seiner persönlichen) Herrschaft unterworfen weiss, aber auch Klarheit darüber hat, dass er die Menschheit sich nicht derartig aneignen kann wie die übrige Welt, dass vielmehr seine persönliche Weltbeherrschung an der anderen ihre Schranke findet. So gliedert der Einzelne sich von vornherein der geistigen Welt als Glied der Menschheit ein, indem er nicht bloss sie in Anspruch nimmt als die geistige Grösse, die ihn über die Natur erhebt, sondern sich auch von ihr in Anspruch genommen weiss für den Dienst anderer. Im Unterschied vom Selbst- und Weltbewusstsein liegt also im Gattungsbewusstsein die Beziehung der Gegenseitigkeit.

Nach dem Entwickelten liegen im Gattungsbewusstsein folgende Momente:

a) der Zusammenschluss mit den gleich dem Individuum geistbegabten und durch die Sprache mit ihm zu einer geistigen Einheit verbundenen Individuen,

b) die spezifische Überordnung des Reichs des Geistes über die Natur, also das Bewusstsein der Menschenwürde,

c) Die Wechselseitigkeit des Gebens und Nehmens, des Empfangens und Mitteilens, also einerseits die Bedingtheit durch andere in der Abstammung, der Ausstattung mit Sprache, der Vererbung äusserlicher und geistiger Güter, in dem Schutz der Gesellschaft und dem tragenden Halt des Gemeingefühls, andererseits die Hinweisung auf Erhaltung und Förderung der Gemeinschaft, die den Einzelnen trägt, und der er seinen äusseren und inneren Lebensinhalt in relativer Weise verdankt.

Regelt hiernach das Gattungsbewusstsein die Beziehungen des Individuums zur menschlichen Gemeinschaft, und bedeutet das Ethische (§ 9) das Handeln des Individuums auf die Gemeinschaft, so erweist sich das sittliche Bewusstsein als Moment des Gattungsbewusstseins. Im Gattungsbewusstsein liegt vermöge des ihm immanenten Sollens, dem Menschen angeboren, die gesetzgebende Idee: du bist ein Glied der menschlichen Gemein-

schaft, von ihr erzeugt, gebildet und getragen; stelle dich selbst in den Dienst der Gemeinschaft! Ist aber das Gattungsbewusstsein die erste im Menschen sich regende und geltend machende Bewusstseinsform, so ist hiernach der Mensch in erster Linie ein sittliches Wesen.

Wenn D. Fr. Strauss den Inbegriff des Sittlichen in der Doppelforderung aussprach: „Vergiss in keinem Augenblick, dass du Mensch und kein blosses Naturwesen bist; in keinem Augenblick, dass alle andern gleichfalls Menschen, d. h. bei aller individuellen Verschiedenheit dasselbe was du, mit den gleichen Bedürfnissen und Ansprüchen wie du sind!“ (Gesammelte Schriften VI, 161), so überschritt hierin die Nachwirkung des christlichen Theismus seinen Pantheismus.

Nicht das Weltbewusstsein, wie in der Regel angenommen wird, sondern das Gattungsbewusstsein ist die erste im Menschen heraus tretende Bewusstseinsform. Nicht die Beziehung zur objektiven Welt, sondern die Beziehung zur Mutter ist die erste, deren sich das Kind bewusst wird, das, ehe es lebloose Gegenstände aufzufassen vermag, in Beziehungen zu den es umgebenden lebenden Wesen, zuerst den Personen steht. Die Nichtliche, an denen sich das Bewusstsein bildet und entwickelt, sind Menschen; erst nach dem Gattungsbewusstsein entfaltet sich das Weltbewusstsein, erst nach diesem das Selbstbewusstsein. Ohne jenes können sich diese beiden Formen nicht entwickeln. Kinder, die im frühesten Alter von Tieren geraubt wurden, blieben auf tierischer Stufe stehen.

Die in der alten Seelenvermögen-Psychologie herkömmliche Einteilung der Grundvermögen in Denken, Fühlen und Wollen sollte doch endlich durch die Erkenntnis beseitigt werden, dass in dieser Aufzählung ungleichartige Funktionen des Seelenlebens als gleichartige Grundkräfte nebeneinander gestellt werden. Es wird ferner in dieser Aneinanderreihung die genetische Gesetzmässigkeit der Entwicklung des Seelenlebens verkannt und der falsche Anschein erweckt, als wenn gewisse Grundkräfte einfach als angeborene in allen Individuen in gleicher Weise vorhanden wären — eine Anschauung, die in Bezug auf Denkkraft und Willenskraft aller Erfahrung widerspricht.

Die von mir oben gegebene Einteilung stellt der Beobachtung der Wirklichkeit gemäss fest, in welchen Beziehungen sich das Seelenleben überall und unter allen Verhältnissen auftut.

2. Wie im Kinde die verschiedenen Seiten des Bewusstseins sich erst allmählich aus der traumhaften Verworrenheit lösen, so konnte der ursprüngliche Gehalt der Bewusstseinsformen zu völliger Deutlichkeit und Klarheit doch erst im geschichtlichen Verlauf des Entwicklungsprozesses der Menschheit heraustreten. Wie auch das im religiösen Bewusstsein von vornherein Angelegte erst auf der höchsten Stufe der Religiosität rein herausgetreten ist, so konnte auch der wahre und reine Gehalt des Gattungs-



bewusstseins erst auf der höchsten Stufe der Sittlichkeit zu völliger Klärung gelangen. Die historisch nachweisbaren Trübungen des Gattungsbewusstseins ergeben also keine Instanz gegen den nachgewiesenen, von vornherein in der Erschaffung des Menschen angelegten Gehalt desselben (Köstlin). Verwerflich ist also die empiristische Betrachtung, die aus diesem geschichtlichen Entwicklungsprozess des Gattungsbewusstseins die Veränderlichkeit, Unzuverlässigkeit und Relativität der sittlichen Ideen folgert (Bender erklärt das Sittliche für „eine fragwürdige Grösse“), wie die sensualistische (materialistische, darwinistische), welche die sittlichen Ideen nur für zufällige geschichtliche Bildungen wechselnden Entstehens und Vergehens erklärt (Jodl, Spencer, Sidgwick, Stephen). Wie es gedankenlos ist, über den wechselnden Erscheinungen der Religionen das Identische der religiösen Grundbestimmtheit der Menschennatur zu übersehen, so ist es oberflächlich, in Anbetracht der wechselnden Vorstellungen über menschliches Handeln das Identische des menschlichen Gattungsbewusstseins, in dem eo ipso gewisse gleichbleibende ethische Impulse zum Handeln liegen, zu verkennen. Das Müssen, das die jeweilige, nach Zeitverhältnissen und Landschaften wechselnde Gesellschaft dem Einzelnen auferlegt, erzeugt öffentliche Normen rechtlicher Art; dagegen Sittlichkeit, als die Überzeugung und die Gesinnung bindend, entspringt aus dem Innern oder, wenn auch durch Belehrung angeregt und geweckt, wurzelt doch im Innern. Den eigentlichen Born sittlichen Handelns ergibt also nie der äussere empirische Bestand der Gesellschaft, sondern der innere psychologische Gehalt des Bewusstseins. Im Gattungsbewusstsein erweist sich das sittliche Bewusstsein dem Menschen als angeboren; denn das sittliche Bewusstsein ist das Gattungsbewusstsein in Form der Spontaneität, indem es zu einem bestimmten Handeln auf und für die Gemeinschaft solliziert. Natürlich kann die Spontaneität zurücktreten. Aber ganz fehlen kann sie in niemandem. Mag sie bei vielen vorwiegend in Form der Schädigung auftreten, so kann doch auch Förderung irgendwelcher Art nirgends fehlen, so wenig sie mit Erkenntnis begleitet und vom Willen beabsichtigt zu sein braucht. Insofern also mit dem Bewusstsein des Menschen die Spontaneität des Gattungsbewusstseins als solche gegeben ist, gehört die sittliche Anlage ursprünglich und unveräusserlich zur menschlichen Natur. Der Mensch wird nicht erst, wie der Empirismus meint, mittelst geschichtlicher Entwicklung, sondern er ist geschöpflich ein sittliches Wesen. In diesem Sinne hatte also Kant ein gewisses



Recht, auch abgesehen von der Religion das Sittengesetz der Vernunft als praktischer a priori als inhärierend anzusehen.

Nach Röm. 2, 14 ff. hat der Mensch als solcher eine sittliche Natur. Darin liegt auf allen Missionsgebieten die Anknüpfungsfähigkeit der christlichen Verkündigung begründet, dass es überall einleuchtende sittliche Forderungen stellen, das Gewissen wachrufen und das Zeugnis der ursprünglichen sittlichen Anlage für sich in Anspruch nehmen kann. Böte die sittliche Natur nicht den Boden für die sittlichen Einwirkungen des Christentums (Joh. 7, 17), so würde dem Samen des Worts Gottes im Sinne von Matth. 13, 23 der bereite Boden fehlen.

Diese allgemeine, identische, sittliche Anlage auf Grund der — ja freilich unleugbaren — Verschiedenheiten der geschichtlichen Entwicklung und der mannigfaltigen Gebiete zu leugnen, verrät eigentlich doch eine unerlaubte Gedanken- und Urteilslosigkeit. Als wenn die Gattung „Pferd“ darum nicht existierte, weil alle einzelnen Pferde unter sich verschieden sind und es mannigfaltige Pferderassen gibt! Und als wenn der mannigfaltige Wechsel der Kunstformen zur Negierung und nicht vielmehr zur Postulierung des angeborenen ästhetischen Sinns führte! Und als wenn es eine Geschichte der Musik geben könnte, wenn nicht der angeborene musikalische Sinn eine solche ermöglichte! Es könnte ja gar keine Geschichte des sittlichen Bewusstseins geben, wenn dieses selbst nicht die Voraussetzung dafür bildete. So hängt der moderne Historizismus auf allen Gebieten, auf denen er sich geltend macht, in der Luft, indem er über der geschichtlichen Entwicklung der betreffenden Grösse die Grösse selbst, die sie durchlebt, vergisst. Aber eben darum, weil diese Grösse doch stets vorausgesetzt wird, ist der Historizismus gar nicht durchführbar. So sieht z. B. Leslie Stephen den Ursprung der sittlichen Handlungen hauptsächlich im Gefühl der Sympathie, aus dem die altruistischen Neigungen entspringen, ohne zu sehen, dass er damit die empiristische Erklärung des Ethischen aufhebt. Herbert Spencer hat allerdings vermöge der darwinistischen Ideen der Anpassung und Vererbung eine Vereinigung der geschichtlichen Entstehung der sittlichen Idee mit dem Angeborensein sozialer Neigungen herzustellen gesucht. Aber indem er modernen physiologischen Theorien entsprechend sogar bestimmte ethische Vorstellungen an bestimmte Gehirnzellen binden wollte, stellte er einen psychophysischen Nativismus auf, der über den theologischen wie selbst den philosophischen in der Art Descartes' noch weit hinausgeht. Und mit diesem Zugeständnis des Angeborenen sind dann die empiristischen Voraussetzungen der modernen Moralphilosophie zerstört, zumal da die Ableitung des Angeborenen (in ethischer Hinsicht) aus kulturgeschichtlichem Evolutionismus angesichts aller Tatsachen unbefangener Forschung nur als phantastischer Traum beurteilt werden kann. Angeborenes weist stets auf apriorische Gesetzmässigkeit; es aus historischer Bildung zu erklären, ist unwissenschaftlicher Widerspruch in sich. So ist denn auch Spencer zuletzt an seinem einseitigen Empirismus irre geworden.

Comtes Annahme einer Menschheitsentwicklung, in der der Egoismus stetig abnähme, der Altruismus bis zur Aufsaugung des Egoismus stetig zunähme, entspricht der Konstruktion des Darwinismus, widerspricht aber der Tatsache, dass — bei allen Verschiedenheiten der Kulturstufen — die menschliche Natur und die in ihr liegenden Anlagen unverändert geblieben sind und unverändert bleiben. Die menschliche Natur ist so egoistisch, wie sie nach den ältesten Nachrichten war. Und in Comte selbst steigerte sich der Egoismus allmählich zu einer Selbstvergötterung, die vielen Zweifel erweckte, ob ein früherer Wahnsinnsanfall von ihm je ganz überwunden war.

3. Die im Gattungsbewusstsein liegende Gemeinschaftlichkeit nimmt notwendig eine verschiedene Form an je nach dem Masse dessen, was der Einzelne von den verschiedenen Sphären der Gemeinschaft empfängt oder empfangen zu haben sich bewusst ist. Denn es ist vollkommen natürlich — und dieses natürliche Verhältnis wird auch vom Christentum anerkannt und mit Begrenzungen aufrecht erhalten — dass das Gattungsbewusstsein in dem Masse zur Spontaneität angeregt wird, als die Dankbarkeit der Rezeptivität lebendig wird. Die Dankbarkeit ist hier nach das die Sittlichkeit tragende und begleitende Grundgefühl (1. Thess. 5,16 1. Tim. 5,4. Apg. 24,3 u.s.w.). In dem Masse ist darum in einem Menschen die sittliche Gesinnung lebendig, als er der Dankbarkeit offen ist; in dem Masse ist er unsittlich, als er der Dankbarkeit unfähig ist. Eins der wichtigsten Anregungsmittel der sittlichen Gesinnung ist daher die Weckung der Dankbarkeit. In Bezug auf die Sphären, hinsichtlich deren sie am stärksten entwickelt wird, entwickelt der Gemeinschaftssinn die kräftigste Aktivität.

Die Dankbarkeit im dargelegten Sinne ist das ethisch basierende Grundgefühl relativer Abhängigkeit. Die Dankbarkeit in dem landläufigen individualistischen Sinne, in dem sie („Undank ist der Welt Lohn“) oft, wo sie hervortreten sollte, versagt, oft aber auch wegen unberechtigter Ansprüche vermisst wird, ist von der Dankbarkeit in dem allgemeinen ethischen Sinne der Bedingtheit durch das Gemeinschaftsleben zu unterscheiden, obwohl beide in der Regel im Grunde der Gesinnung zusammentreffen. Aber die Dankbarkeit kann nach einer Seite hin besonders kräftig entwickelt sein, während sie in anderen Beziehungen schweigt. Die ethische Pädagogik muss deshalb darauf Bedacht nehmen, die Dankbarkeit in den für die Moral wichtigsten Beziehungen in besonderer Kräftigkeit anzuregen. Sittlich zu geben ist jeder nur in dem Masse gewillt, wie er sich bewusst ist, empfangen zu haben (Luk. 7, 47). Aber die Dankbarkeit ist häufig unreflektiert in einem tiefen Gefühl innerlicher Gebundenheit wirksam. Diese unmittelbare psychische Gemeinschaftsbestimmtheit verbindet sich freilich, wo es an

ethischer Bildung mangelt, oft mit Undank in konkreten Lebensbeziehungen.

Die Dankbarkeit kann in ähnlicher Weise in falsche Bahnen abgelenkt werden, wie gelegentlich der Hund am meisten an dem Herrn hängt, der ihn am schlechtesten behandelt.

Die katholische Kirche entfaltet eine ganz besondere Kunst darin, dass sie bei dem Wenigen, was sie ihren Gliedern gibt, ja gerade auch bei den Hemmungen, die sie ihnen auferlegt, doch eine ungeheure Vorstellung von ihren Segnungen zu erwecken und so die Dankbarkeit gegen die Kirche in ungemessener Weise anzuregen versteht. Sie wirkt aber auch insoweit entsittlichend, als sie diese Dankbarkeit in so einseitiger Weise pflegt, dass sie jede ertötet, die ihr diese irgendwie zu hemmen oder zu beeinflussen scheint. Das Kirchenideal zerstört darum bei vielen Katholiken jedes Staatsideal und jede Vaterlandsliebe (wie z. B. in Deutschland) oder leitet diese in Bahnen, die dem Staate wie dem Vaterlande mehr schädlich als nützlich sind (wie z. B. in Spanien). Es ist darum blinde innere Politik, dem katholischen Klerus die Herrschaft über die Schule zu überlassen.

Der Staat muss sich die Aufgabe stellen, durch die Schule die sittliche Dankbarkeit in gesunde Bahnen zu leiten.

Im Protestantismus ist durchweg auf die Entfaltung der Dankbarkeit gegen die Kirche ein viel zu geringes Gewicht gelegt.

a) Die erste Gemeinschaftssphäre ist die Familie, die das Individuum erzeugt und trägt; ein irgendwie sittliches Verhalten desselben in ihr ist daher für jeden unvermeidlich. (Sir. 7,29. 30 u. s. w.). Sie erweitert sich zur Sippe.

Es liegt in der Natur der Sache, dass geschichtlich hierüber wenig berichtet wird. Aber aus Ägypten liegen manche Nachrichten vor. Und das Griechentum wie das Römertum z. B. hat gewiss in der Familie viel gutes sittliches Verhalten gehabt in einer Zeit, wo die Moral dieses noch nicht theoretisch aufzufassen verstand.

b) Die zweite Sphäre ist die Horde, der Stamm oder das Gemeinwesen (*πόλις* gleich Stadt oder Staat); in einfachen Zuständen fordert schon der Selbsterhaltungstrieb das Eintreten für sie.

c) Die dritte Sphäre (gelegentlich mit der zweiten zusammenfallend) ist das Gemeinschaftsgebiet der Sprache, das Volk oder in organisierter Form der nationale Staat; da der Einzelne in ihr die Höhenlage seiner äusseren Existenz wie seiner geistigen Bildung gewinnt und ihr seinen Schutz verdankt, so ist Opferfreudigkeit ihr gegenüber überall natürlich.

d) Die vierte Sphäre ist das Gemeinschaftsgebiet der Religion (in Zuständen der Unkultur mit der zweiten zusammenfallend),

auf christlichem Boden die Kirche. Gerade in ihr gewinnt der Einzelne seine charakteristische geistige Lebensbestimmtheit; daher weiss sich der Religiöse überall durch nichts so gebunden wie durch sie.

e) Die umfassendste Sphäre ist die Menschheit. Dieser Gedanke, im A. T. trotz des israelitischen Partikularismus der Sache nach in der Schöpfungsgeschichte vorhanden, in der Zusammenfassung „aller Völker“ ausgesprochen, ist in einfachen Kulturzuständen in der Anschauung der überall gleichen menschlichen Natur zwar keimhaft da. Aber gegenüber dem nationalen Egoismus, der den Begriff „Mensch“ auf das eigene Sprachgebiet zu beschränken geneigt war, konnte sich die Idee der Menschheit als ethische erst allmählich durchsetzen (z. B. in der griechischen Philosophie anfangsweise bei Sokrates und Aristoteles, grundsätzlich in der Stoa), zum geistigen Eigentum der Menschheit aber einzig auf religiösem Wege werden.

Eine geordnete sittliche Anschauung muss alle diese Sphären umfassen. Da aber die rechte Ordnung des Verhältnisses derselben zu einander nur auf religiösem Wege gewonnen werden kann, so sind Störungen dieses Verhältnisses natürlich; und da die Dankbarkeit sich auf die Pflege dessen beschränken kann, dessen Erhaltung der Selbstsucht wertvoll ist, kann das Gemeingefühl in beschränktem Gebiete verweilen.

a) Die gewöhnlichste Form der Beschränkung des Gattungsbewusstseins (am naheliegendsten bei Frauen, die sich, was sie dem Gemeinwesen und dem Staat verdanken, nicht klar machen) ist die Familienliebe und Selbstsucht, die sich abweisend gegen die weiteren Sphären wendet. Verständlich in patriarchalischen Zuständen, ist diese Rohrdommelart, die in der Familie zärtlichste Fürsorge für ihre Glieder bewährt, aber sich in rücksichtsloser Ausnutzung feindlich gegen die aussenstehenden Gebiete kehrt, ein Zeichen nicht nur sehr niedriger ethischer Richtung, sondern schon höchst mangelhafter geistiger Bildung.

In manchen orientalischen Gebieten geht der Familienverband auf in die Sippe.

b) Die Beschränkung des Gemeingefühls auf den Stamm oder das Gemeinwesen eignet den Zuständen der Unkultur und herrscht in der Antike, vielfach so, dass selbst das Familiengefühl durch den bestimmenden Gedanken der πόλις unterdrückt wird. Die Auffassung des Menschen als ζῷον πολιτικόν hat hier zur Kehrseite die feindliche Stellung gegen die ausserhalb des engeren politischen Verbandes Stehenden.



Wie sittlich schädigend die Aufsaugung des Individuums in den politischen Verband wirkt, beleuchtet Ebers, Ägyptische Studien. Stuttgart und Leipzig 1900. S. 382: „Je enger die Hürden sind, welche das liebevolle Mitgefühl, das milde Gegenbild des unerbittlichen Verstandes, das wir „Gemüt“ nennen, umhegen, desto vollere und stärkere Geltung kann es erlangen. Der Thymos der Griechen schliesst auch den Mannesmut in sich, erstreckt sich mit auf das gesamte politische Leben, und wenn auch unser „Gemüt“ die ganze Menschheit zu umfassen vermag, so kommt es doch erst zur vollen Betätigung, wenn es sich an dem kleinsten der gesellschaftlichen Verbände, d. h. der Familie wirksam erweist. Diese ist den Griechen, wenigstens in unserem Sinne, unbekannt geblieben, und gerade hier ist es, wo das Gemüt Wurzeln schlägt, wo es Wachstum und Nahrung findet.“

c) Wenn nationale Staaten früh aus den Stammeinheiten hervorgewachsen mussten (wie z. B. Ägypten), so waren das naturhafte Gebilde ohne den Halt nationaler Gesinnung, die ihre Einheit in Sprache und Religion, aber nicht im Nationalbewusstsein fanden. Grössere Staatenbildungen aber (wie Persien, Alexanders Reich, Rom) überschritten die nationalen Schranken („Weltreiche“) und begründeten darum ein Staatsbewusstsein, das einen dauernden Halt nicht haben konnte. Erst der Zertrümmerung des römischen Reiches durch die Germanen folgten nationale Staatenbildungen im eigentlichen Sinne, in denen im Unterschiede vom Stammesegoismus und Staatsegoismus sittlich berechtigter Patriotismus sich entfalten konnte. Aber auch der nationale Gedanke kann die Dankbarkeit gegen die übrigen Gemeinschaftsphären auflösen.

d) Im Altertum deckte sich Religion und Stamm bzw. Volk, auch in Israel, so dass man sich der politischen Einheit in religiöser Form oder der religiösen in politischer bewusst wurde. Eine relative Trennung des Nationalen und Religiösen bahnte die Bildung von Weltreichen an, eine grundsätzliche Trennung beider Gebiete vollzogen aber erst die Weltreligionen: der Buddhismus und das Christentum (nicht durchgeführt der Islam, der, obgleich Weltreligion, arabische Religion ist). Jede Verquickung des Nationalen und des Religiösen im Sinne (nicht bloss naturhafter, sondern bewusster) nationaler Religion gibt dem religiösen Gemeingefühl die Form des Fanatismus. Dieser entsteht aber auch auf dem Gebiete der Weltreligion da, wo das religiöse Interesse die Dankbarkeit gegen die übrigen Sphären absorbiert, am brutalsten im Islam; am raffiniertesten und scheinheiligsten im römischen Katholizismus. Zwar muss die Religion, weil es



sich in ihr um das wichtigste Lebensinteresse handelt (Mt. 16,26), selbst die Dankbarkeit gegen Familie (Mt. 10,35 ff.) und Staat (10, 17. 18) in den Hintergrund drängen. Aber es ist schon ein Unterschied zwischen dem Ewigkeitswert der Religion und der ethischen Dankbarkeit gegen die Kirche. Und niemals rechtfertigt die Dankbarkeit gegen die Kirche Ausbrüche fanatischer Gehässigkeit in der Familie oder im Staat.

e) Das A. T. hat die Idee der Menschheit in Form der Summierung aller Völker; aber da Nation und Religion zusammenfallen, hat das ethische Gemeingefühl an Israel seine Schranke. Zwar verheisst die Weissagung ein religiöses Weltreich des Gottes Israels. Aber in umfassendem religiös-sittlichen Sinne ist die Idee der Menschheit als einer Einheit, die ebenso das religiöse wie das sittliche Gemeingefühl in Anspruch nimmt, ein Erzeugnis des Christentums. Indem der Schöpfer, Herr und Richter der ganzen Menschheit sich in Jesu erschliesst als Vater der Menschheit (Röm. 9,24 ff. 3,29), indem Jesus als Erlöser nicht nur Israels, sondern aller Völker das Licht der ganzen Welt wird (Joh. 8,12), erweitert sich das Gattungsbewusstsein bis dahin, worauf es ursprünglich angelegt ist, auf den Bereich der Menschheit, gewinnt also im Christentum seine reine, vollendete, wahrhaft sittliche Gestalt.

Dass die Dankbarkeit gegenüber der Totalität der Menschheit am schwersten verstanden und am spätesten erfasst wird, hat seinen Grund darin, dass sie an die Voraussetzung religiöser Bildung gebunden ist. Der natürliche Mensch ist stets von dem Herrschaftstriebe beseelt, sich die ihm naheliegenden Gebiete dienstbar zu machen. Dass die Herabdrückung der Nebenmenschen zu Sklaven den Herrn ebenso verroht wie den Knecht, wird erst der sittlichen Bildung des Christentums einleuchtend. Erst in dem christlichen Gedanken der grossen, einheitlichen Menschheitsfamilie unter dem einen Vater im Himmel liegt in der prinzipiellen religiösen Gleichheit der von einem Stammvater herkommenden und zu einem Reich berufenen Brüder der wahrhaft sittliche Schutz der Menschenwürde aller. Denn ist die Menschheit ein Gottesvolk von Brüdern, so darf der Einzelne weder vergewaltigt werden noch vergewaltigen, darf also weder als unterdrückt noch als unterdrückend zum Raubtier werden.

Plautus hat gesagt: „Der Mensch ist für den unbekannten Menschen ein Wolf,“ und damit die römischen Verhältnisse unter der Herrschaft eines durchgeführten Egoismus grell beleuchtet.

~~~~~

§ 12.

Das sittliche Bewusstsein.

Heman, Schleiermachers Idee des höchsten Gutes und der sittlichen Aufgabe. J. f. d. Th. 1872. Gass, Die Lehre vom Gewissen. Berlin 1869. Kähler, Das Gewissen. I. Halle 1878. Elsenhans, Wesen und Entstehung des Gewissens. Leipzig 1898. Vgl. Cremers bibl. theol. Wörterbuch über *συνείδησις*.

Ist das Gattungsbewusstsein der psychologische Ort des Sittlichen, so betätigt sich dasselbe in der Form des sittlichen Bewusstseins so, dass dem Individuum vermöge des Empfangens von der Gemeinschaft die innere Nötigung eines entsprechenden Gebens erwächst. Das psychologische Grundgesetz des Hervortretens des sittlichen Bewusstseins (nicht des Entstehens, denn es ist mit der angeborenen Menschennatur in der Anlage ebenso da wie das Selbstbewusstsein) ist hiernach dieses, dass empfangene Liebe notwendig gebende Liebe weckt. Die im Gattungsbewusstsein liegende Spontanität der aus der Gemeinschaftsstellung sich ergebenden Impulse der Selbstbestimmung nimmt also die doppelte Form an, dass das Individuum einerseits im sittlichen Sinn sich des Inhalts dessen bewusst wird, was sein Handeln im Dienste der Gemeinschaft zum Vollzuge bringen soll, und andererseits im sittlichen Trieb sich zu bestimmtem Handeln im Dienste der Gemeinschaft angeregt findet.

Es wird nicht überflüssig sein, darauf aufmerksam zu machen, dass in dem Nachweis, dass das sittliche Bewusstsein eine Form des Gattungsbewusstseins ist, der Nachweis beschlossen liegt, dass es angeboren ist, also eine Widerlegung des Empirismus in sich schliesst. Denn dass der Mensch als Gattungswesen sich, wenn er sich seiner selbst bewusst wird, seiner gattungsmässigen Bestimmtheit als Naturbestimmtheit bewusst wird, das muss jeder zugeben, wie jeder sehen muss, dass kein Mensch sich die Gattungsbestimmtheit erst gibt oder im Lauf der Geschichte gegeben hat.

1. Der sittliche Sinn.

Indem der Mensch sich durch die Gemeinschaftsphären (der Familie, des Stamms, des Staats, der Nation, der Menschheit) in relativer Weise bedingt vorfindet und im Gattungsbewusstsein die Zusammengehörigkeit mit andern Menschen eben in diesen Sphären erfasst, sieht er sich auch durch das Stehen in ihnen ein bestimmtes Handeln auf sie aufgenötigt. Dieses Verhalten trägt im Kinde zunächst den Charakter voller Unmittelbarkeit und bewahrt denselben in Zuständen der Unbildung, in denen

bestimmte Betätigungen des Gemeinschaftssinns natürlich geübt werden (z. B. Gattenliebe), ohne in ihrer sittlichen Bedeutung erkannt und gewürdigt zu werden. Die unmittelbare Nötigung muss aber bei fortschreitender Klärung des Bewusstseins die Form des Verständnisses dafür annehmen, was für ein Verhalten die Dankbarkeit gegen die Gemeinschaft von dem Individuum fordert, also die Form des Sichverpflichtetwissens zu einem bestimmten Handeln. In diesem sittlichen Sinn ist zu unterscheiden 1) die Stärke (Intensität), 2) der Inhalt (Extensität).

1) Die Stärke des sittlichen Sinns ist in den verschiedenen Individuen und Rassen von vornherein kraft natürlicher Anlage verschieden. Aber der angeborene Sinn findet auch in den Gesellschaftsverhältnissen einen entweder günstigen oder ungünstigen Boden der Entfaltung. Die bestimmendste Kraft der Abstumpfung oder Ausbildung des sittlichen Sinnes üben stets die religiösen Verhältnisse.

Der Islam zerstört bei den meisten seiner Anhänger den Sinn für die Verwerflichkeit des Mordes, der Lüge, des Betrugs, der Hinduismus für die Verächtlichkeit der Päderastie u. s. w. Das Griechentum hatte die grösste Laxheit in der Auffassung der geschlechtlichen Verhältnisse.

Entscheidend für die Kräftigkeit der Entwicklung des sittlichen Sinns ist stets, ob das Individuum noch gattungsmässig gebunden ist, sodass es eine persönliche sittliche Meinung nicht hat, sondern noch in den Vorurteilen der Sippe, des Stammes u. s. w. gebunden ist, oder ob es im Stande ist, in Selbständigkeit gegenüber den Gemeinschaftssphären, in denen es steht, das sittliche Bewusstsein in persönlicher Form reden zu lassen. Wo sich der Einzelne noch in die Gesellschaft verliert, ohne eigene Individualität ausprägen zu können, hat sein Gemeinschaftsverhalten noch keinen Persönlichkeitswert. Erst wo die Entwicklung der Individualität die sittliche Selbständigkeit des Einzelnen ergibt, trägt das Verhalten den Charakter persönlichen Handelns, hier gewinnt also auch die innere Nötigung erst die Form des Sichverpflichtetwissens. Individuelle Selbständigkeit ermöglicht also erst die Entbindung persönlicher Kräftigkeit des sittlichen Sinns; diese braucht aber durchaus nicht stets mit jener verbunden zu sein.

Die Unkultur kennt nur das Verhalten von Haufen. Individuelles Verhalten ist Sache geistiger, religiöser und sittlicher Bildung. Individuelles Verhalten kann aber sittlich wie unsittlich sein. Wenn also persönliche Kräftigkeit der Sittlichkeit auch immer ein gewisses Mass von Kultur voraussetzt, so wäre doch die Umkehrung falsch, als ob

etwa Kultur stets Kräftigkeit des sittlichen Sinnes erzeugen müsste. Walter Scott hat gesagt: „Ohne Mut kann von Wahrhaftigkeit keine Rede sein, und ohne Wahrhaftigkeit gibt es keine andere Tugend.“ Aber nicht jeder, der Mut hat, ist darum wahrhaft und tugendhaft.

2) Der Inhalt des sittlichen Sinns bestimmt sich darnach, wie weit die Dankbarkeit gegen die Gemeinschaft das ihr gegenüber notwendige Handeln in das Licht subjektiver Verpflichtung rückt. Es ist aber eine charakteristische Eigentümlichkeit des geschichtlichen Entwicklungsprozesses der Menschheit, dass man sich des Einfachsten, Grundlegendsten, eben weil es so selbstverständlich schien, am schwersten und spätesten bewusst wurde.

Nehmen wir als Beispiel die Geschichte der Religion. Eine reiche Mannigfaltigkeit entsteht. Viele Religionen zeigen die reichste Ausbildung der Götterwelt und des Kultus. Die höchste Stufe greift zur Einfachheit des Anfangs zurück. Und erst nach langer Entwicklung des Christentums entsteht die Frage nach dem Wesen der Religion, deren Beantwortung an sich die Verurteilung der meisten Religionen in sich schliesst.

So ist es auch in der Geschichte der Sittlichkeit. Indem man sich das Wesen des Sittlichen nicht in seiner Wurzel verdeutlichte, sondern ethische Einzelaussagen aussprach, wurde der Inhalt des sittlichen Sinnes in begrenztem und unsicher abgegrenztem Umfange aufgefasst. Mit dem Niedergang heidnischer Religiosität (Röm. 1) ging unvermeidlich Hand in Hand die Verwirrung und Verblendung des sittlichen Bewusstseins; so kam's, dass man den im Gattungsbewusstsein gegebenen einfachsten Inhalt des Sittlichen vielfach nicht ethisch zu ergreifen wusste, und dass man aus unklaren religiösen Impulsen selbsterwählte Normen eines vermeintlich göttlichen Sollens schuf, die mit echten sittlichen Lebensregeln in unklarer Mischung durch einander gingen. In Folge der Verderbung der Religiosität hatte das Heidentum wahre ethische Lebensbestimmtheit nirgends (Röm. 1,24 ff.). Nur die Offenbarung Gottes an sein erwähltes Volk gab der Religion Israels ethischen Charakter und im Dekalog klare Grundzüge einer einfachen, aber dem sittlichen Sinn den festen Halt deutlicher Klärung über sich selbst gebenden Sittenlehre.

Vgl. von mir: Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs. Breslau 1880.

Vermöge der göttlichen Offenbarung unterschied sich also Israel von der Heidenwelt dadurch, dass das gesamte Volksleben von ethischer Religion getragen und an objektive sitt-

liche Normen gebunden war. (Lev. 3,26. 27. Deut. 14, 12. Röm. 2,17 ff. 9,4). Da aber Religion und Nation zusammenfielen, hatte auch Israels Religion antiken Charakter, und da das fortwährend zu Abfall geneigte Volk (Jes. 48,4. Jer. 5,3) sich nur schwer den göttlichen Normen fügte, deren Grundzüge es von vornherein durch Mose empfang, hatte es eine Entwicklung durchzumachen, in der es sich allmählich des göttlichen Willens mehr und mehr bewusst wurde.

Indem die sittliche Haltung der Einzelnen national gebunden war, lag es nahe, dass der sittliche Sinn die Form der Gebundenheit an die nationale Sitte, wie sie in der Familie, dem Gemeinwesen, der Nation und im Kultus in Geltung war, annahm, sich also als Achtung vor der Sitte oder den Sitten (*chuggim*) bestimmte. Ist in dieser weniger die innere, als die äussere Normierung des Sittlichen aufgefasst, so war nach diesen beiden Seiten hin ein doppelter Fortgang möglich.

a) Indem im Volksleben vor die elementare Sitte bestimmt ausgeprägte Rechtsnormen in den Vordergrund treten, die von jedem Einzelnen Beobachtung fordern, tritt neben die Achtung vor der väterlich überlieferten Sitte, ihr übergeordnet, die Achtung vor dem Recht (*mischpât*). Das Recht Israels aber ruhte auf göttlicher Auktorität, vermöge des Zeugnisses (*te'udâ*) und Gebots (*saw*) der Boten Gottes. In dieser Achtung vor dem durch Gott autorisierten Recht bestimmte sich der sittliche Sinn als Gerechtigkeit (*sedek*, *sedākâ*). Die Sitten und Rechte aber wurden fixiert im Gesetz, und je mehr die Lehre (*tôrâ*) die priesterliche und prophetische Unterweisung) in Abstand von den widerstrebenden Neigungen des Volks als zwingende objektive Norm, also als Gebot (*miswâ*) geltend gemacht und eingeprägt werden musste, desto mehr nahm der sittliche Sinn den Charakter der Beugung unter das Gesetz, also der gesetzlichen Gerechtigkeit an. Sünde ist unter diesem Gesichtspunkt die Übertretung des kodifizierten Gesetzes.

b) Der sittliche Sinn kann die sachentsprechende Erfassung des objektiven Inhalts des Ethischen erst dadurch erreichen, dass er subjektiv sich selbst findet. Nicht schon als Achtung der Normen der Gesellschaft, sondern erst als Gemütsverfassung gegenüber der Gemeinschaft findet er wahrhaft sich selbst und darum seinen eigentlichen Inhalt; nicht schon, wo er sich nach aussen richtet, sonst erst, wo er das Sittliche im Affekt, in der Empfindung des Gattungsbewusstseins findet, kommt Umfang und Inhalt desselben zur Klärung.

Die primäre Form des sittlichen Sinnes in subjektiver Bestimmtheit ist das Familiengefühl. Die Hingebung des Kindes an die Eltern ist das erste sittliche Verhältnis (Ex. 20,12), Gehorsam gegen sie daher Wurzel und Anfang aller Sittlichkeit (Eph. 6,1—3), da aus ihm alle Verhältnisse der Unterordnung, der Einfügung, der Pietät, der Ehrfurcht, der Achtung hervorzunehmen, vor allem, da in ihm wurzelhaft alle sittliche Selbstüberwindung begründet ist. (In dieser Begrenzung hat es also sein Recht, dass Fichte den Gehorsam die Wurzel aller Moralität genannt hat).

Da aber in der Familie auch ein Gemütsverhältnis zu Untergeordneten (Liebe der Eltern zu den Kindern) und zu Gleichstehenden (Geschwisterliebe) da ist, geht von selbst aus dem Familiensinn das Gemeingefühl mit Sippe, Stamm und Volk hervor. Indem der Einzelne im Wohl des Stamms sein eigenes gewährleistet sieht, sieht er sich genötigt, die Selbstsucht dem Ganzen unterzuordnen und die Stammesgenossen als sich gleichstehend anzuerkennen, zu achten, zu schonen und zu fördern. Im Verhältnis zu den Stammes- und Volksgenossen wird so im A. T. der Inhalt des sittlichen Sinns als wohlwollende und aufrichtige Gesinnung herausgestellt, als *chesed* und *emet* Güte und Treue; und diese sittliche Gesinnung, die in der Stammes- und Volksgemeinschaft Israels dem Nächsten (*rea*, *ree*) erwiesen werden soll, ist in dem weltbekannten Worte Lev. 19,18 als Liebe bestimmt (die 19,34 auch auf den stammfremden Beisassen als Volksgenossen ausgedehnt wird).

Erst indem die wohlwollende Gesinnung sich über die Volks- und Religionsgemeinschaft hinaus auf den Umfang der Menschheit ausdehnt, gewinnt der sittliche Sinn als Affekt den reinen Inhalt wahrer Nächstenliebe (Matth. 5, 43 ff. u. s. w.). Erst im Christentum findet also das sittliche Bewusstsein als sittlicher Sinn seine vollendete Gestalt.

Die Messung des Sittlichen an Sitte und Recht findet sich auch im Griechentum und Römertum, ja man kann fast sagen: überall; sie ist also nichts dem A.T. Eigentümliches. Auch dass Sitte und Recht religiös autorisiert sind, eignet den antiken heidnischen Religionen. Aber innerhalb der rechtlichen Sphäre ist der sittliche Sinn in der Antike auch stets befangen geblieben; er hat im allgemeinen die Gestalt der Pietät gegen die bürgerliche und politische Organisation behalten. Möchten sich auch seit Aristoteles' Untersuchungen über die *politiká* Anfänge der Wertschätzung der Menschenfreundlichkeit regen, so liegt doch jedes Verständnis der Nächstenliebe der Antike völlig fern. Nimmt aber vermöge des starren Rechtssinns des Römertums in ihm der Egois-

mus die rücksichtsloseste Form an, so wurde er im Griechentum dadurch etwas gemildert, dass der ethische Sinn eine gewisse Verbindung mit dem ästhetischen Sinn einging, durch welche die Selbstsucht sich wenigstens gewisse Schranken in bezug auf solches, was hässlich und widerwärtig erschien, auferlegte. So wurden die Worte *αγαθός* und *καλός* Wechselbegriffe, so dass im Anschluss an die Volkssprache auch im N.T. *καλός* einfach in ethischem Sinne gebraucht wird. Aber für den Inhalt des ästhetisch gefärbten Ethischen kam das Griechentum über den sozial-juridisch gefärbten Begriff der Gerechtigkeit nie hinaus. Und noch weniger war der römische Geist, dem die ästhetische Mässigung des griechischen fehlte, imstande, den Gesichtskreis der Gerechtigkeit zu überschreiten, die das Römertum den Nichtrömern gegenüber zu üben nie das geringste Bedürfnis gefühlt hat.

In äusserlicher Kombination des Antiken und Christlichen hat Schopenhauer (nicht aus seiner Grundanschauung heraus) Gerechtigkeit und Menschenliebe die beiden Kardinaltugenden unseres Geschlechts genannt.

2. Der sittliche Trieb.

Jede im Menschen von Gott gesetzte Anlage muss sich bekunden, wie nach Seiten der Rezeptivität in dem Sinn für das betreffende Gebiet, so nach Seiten der Spontaneität in dem entsprechenden Triebe, wie z. B. die ästhetische Anlage sich ausspricht einerseits im Kunstsinn, im Geschmack, andererseits im Kunsttrieb, in der Richtung auf das darstellende Handeln. Wie der Phantasie der Kunsttrieb entspringt, so dem Gedächtnis der Wissenstrieb, der Denkkraft der Erkenntnistrieb, der Urteils kraft der Wahrheitstrieb. Und ebenso erzeugt das Gattungsbewusstsein kraft angeborener Anlage den sittlichen Trieb.

Er fehlt keinem Menschen. Wie kein Mensch auch nur einen Tag ohne Liebe lebt, so kann er gar nicht anders als irgendwie Liebe geben. Die oberflächliche Ansicht, dass der Mensch, an sich bloss egoistisch, sittliche Normen erst von der Gesellschaft aufgedrängt bekommen habe, entbehrt jeder psychologischen Beobachtung, die schon im Kinde den von innen heraus kommenden Trieb zeigt, Liebe zu geben.

Die darwinistischen Schilderungen des Urmenschen entstammen durchweg kindlicher Phantasterei: „Die alleinige Triebfeder seiner Handlungen waren sein Instinkt, seine Triebe. Kein gesellschaftlicher oder staatlicher Zwang band ihn. Er kannte keine Pflichten gegen andere. Die nackte Selbstsucht in ihrer schlimmsten Gestalt war das Leitmotiv seines Lebens; und wenn er keine Gelegenheit hatte, sich das ersehnte Fleisch auf der Jagd zu verschaffen, so frass er seinesgleichen.“ So Nordheim. Aber woher weiss er das? Doch nur aus eigener Konstruktion! Also Selbstbekenntnisse einer schönen Seele! Wer will sich wundern, dass Leute, die in solchen Anschauungen ihre „Moral“ gründen, wenn sie nach Afrika kommen, das Negersprüchwort rechtfertigen:

„so schlecht wie ein Europäer!“ Die Psychologie beweist aber, dass keine ursprüngliche Barbarei der Urmenschheit so schlimm gewesen sein kann, als die raffinierte Barbarei des sich aller religiösen Bande entschlagenden Übermenschen es ist. In jedem Menschen steckt allerdings ein Raubtier, aber in jedem ist auch der himmlische Funke. In jedem Menschen ist ein Teufel verborgen, aber auch ein Engel. Und jede Psychologie ist verfehlt, die nur das Eine oder das Andere sieht.

Enthält der sittliche Trieb die Tendenz der Förderung der Gemeinschaft, so entspringt dem Insichzentrieren des Bewusstseins der entgegengesetzte Trieb, der (schon in Pflanzen- und Tierwelt vorgebildete) Selbsterhaltungstrieb, der die sinnlichen Triebe in ihrer Mannigfaltigkeit in sich befasst; sie alle sind nur Modifikationen des Selbsterhaltungstriebes. Ist dieser aber naturnotwendiger Ausdruck des von Gott begründeten Seelenlebens, so sind damit auch die sinnlichen Triebe, als unmittelbare Äusserungen der geschöpflichen Menschennatur, als berechtigt erwiesen; und der Versuch ihrer Ausrottung ist dann also auch weder eine religiöse noch eine sittliche Leistung, sondern das Gegenteil von beidem. Unsittlich ist hiernach weder der Selbsterhaltungstrieb, noch sind es die sinnlichen Triebe, sondern, da unsittlich lediglich der Gegensatz gegen den sittlichen Trieb ist, nur solche Affekte, die diesen Gegensatz in sich schliessen.

a) Die sinnlichen Triebe regen sich naturhaft, ja machen sich zum Teil, wie der Nahrungstrieb, in Form des Naturzwangs geltend; sie tragen weder Billigung noch Missbilligung in sich selbst, sondern finden ihr Mass teils am natürlichen Bedürfnis, teils am Selbstgefühl, empfangen aber ihr Urteil hinsichtlich der Berechtigung oder der Verwerflichkeit ihrer Äusserungen aus dem sittlichen Bewusstsein.

b) Der sittliche Trieb macht sich in jedem Menschen, weil ihm angeboren, naturhaft geltend in dem mit der Natur des Menschen gegebenen Freundschafts- und Liebesbedürfnis. Sowie aber der sittliche Trieb und die sinnlichen Triebe aufeinanderstossen, in Gegensatz und Widerspruch geraten, tritt eine grundsätzliche Verschiedenheit hervor. Die sinnlichen Triebe, als der Naturseite des Menschen angehörend, setzen sich mit der Kraft der Naturgewalt durch. Dagegen der sittliche Trieb macht sich gegen die sinnlichen Triebe geltend in Form eines Impulses zur Spontaneität, also in Form des Bewusstseins einer Verpflichtung zum Handeln (nach Lotze als „Innewerden von Getriebenwerden“). Die sinnlichen Triebe tragen in sich keinen verpflichtenden Charakter, sondern setzen sich durch in Form tatsächlicher Aus-

wirkungen der Natur. Ebenso wenig trägt die Eingrenzung der Entfesselung der sinnlichen Triebe durch den Selbsterhaltungstrieb verpflichtenden Charakter: Einschränkung der Lust mit Rücksicht auf das eigene Wohl gehört kluger Selbstsucht an, und die Klugheitsmoral und Selbstsuchtsmoral ist also keine Moral im eigentlichen Sinne. Aber die Impulse des sittlichen Triebes tragen verpflichtenden Charakter an sich, indem seine Äusserungen nicht einfach naturhaft hervorbrechen, oder sich in Form des Naturzwangs durchsetzen, sondern vorwiegend durch geistige Selbstbestimmung hindurchgehen. Infolge dessen kann ein sehr verschiedenartiges Verhältnis zwischen dem sittlichen Triebe und den sinnlichen Trieben bestehen: die letzteren können unbehindert herrschen, es kann ein Zustand des Kampfes da sein, der sittliche Trieb kann die Herrschaft ausüben.

Dass auch die Befriedigung sinnlicher Triebe, z. B. des Nahrungstriebes, wenn diese nicht einfach Äusserung des Selbsterhaltungstriebes ist, sondern einem Impulse des sittlichen Bewusstseins untersteht, unter ethische Beleuchtung tritt, liegt in der Sache und wird später zur Besprechung kommen.

Sinn und Trieb stehen im engsten Zusammenhang und können doch verschiedene Kräftigkeit haben.

Es kann jemand lebendigen Kunsttrieb und mangelhaften Geschmack, und es kann jemand guten Geschmack ohne entwickelten Kunsttrieb haben; freilich wird Kunsttrieb ohne Kunstsinn stets armelig bleiben.

Wie feiner ästhetischer Sinn und künstlerische Produktivität ausser einander sein können, so kann jemand lebendigen sittlichen Sinn haben, ohne dem sittlichen Triebe Folge zu geben; und der sittliche Trieb kann lebendig sein, ohne tiefere Ausprägung des sittlichen Sinnes. Aber Abstumpfung des sittlichen Sinnes muss immer auch lähmend auf den sittlichen Trieb wirken; wo jener verworren und verschwommen ist, wird auch die Kraft dieses behindert. Und wo der sittliche Trieb, unlustig und schwach, nicht zur Betätigung kommt, muss auch der sittliche Sinn veröden.

Das *δαίμόνιον* des Sokrates ist eine Form des sittlichen Sinnes, aber, weil im Heidentum der sittliche Trieb nirgends klar zur Durchsetzung kommen kann, eine unreine, indem das im Handeln Gute und Richtige von dem für das individuelle Wohl Guten und Nützlichen, also das Verhalten vom Ergehen noch nicht geschieden ist. Entschiedener fassten die Stoiker die *ἐμψυχὸς συνείδησις* als den *δαίμον*, der als Meister und Beschützer des Menschen ihn innerlich leitet. Epict. fragm. 97. Die allgemeine Weltvernunft oder das Weltgesetz spezialisiert sich eben in der

individuellen Vernunft oder der Gesetzmässigkeit des Innern. Diesen Inhalt der *συνείδησις* in stoischem Sinne hat dann Cicero in die *conscientia* aufgenommen.

3. Der Gegensatz des sittlichen Triebes und des Selbsterhaltungstriebes bezw. der sinnlichen Triebe deckt sich nicht mit dem Gegensatz der sittlichen Hingabe an die Gemeinschaft und der Selbstsucht. Denn auch die sinnlichen Triebe (wie z. B. der die Ehe begründende Geschlechtstrieb) sind mit Gemeinschaft konstituierend. Da dem Selbsterhaltungstriebe eine natürliche und religiöse Berechtigung zukommt, ist ein Unterschied zwischen Egoität und Egoismus; der Egoismus, der den Begriff des Bösen konstituiert, liegt in dem Übergewicht der das Ich durchsetzenden sinnlichen Triebe über den sittlichen Trieb. Und der Selbsterhaltungstrieb bezw. die sinnlichen Triebe treten nicht bloss in Gegensatz zum sittlichen Trieb, sondern auch zum sittlichen Sinn. In der Herrschaft des sittlichen Bewusstseins über den Selbsterhaltungstrieb bezw. die sinnlichen Triebe vollzieht sich die Sittlichkeit.

Wenn nun Selbstsucht und sittliches Bewusstsein so in Gegensatz stehen, was soll das Individuum bewegen, die Selbstsucht fahren und sich von dem sittlichen Bewusstsein leiten zu lassen? Melanchthon hat (*Loci c. 1521*) die Menschennatur dahin richtig verstanden, „dass wir nur lieben, was uns gut, nämlich teils angenehm, teils nützlich scheint, und dass wir sogar, was wir lieben, nur aus Rücksicht auf unseren Vorteil lieben“. Die phraseologische Regel, der Mensch solle das Gute tun/um des Guten willen, wird er praktisch stets damit beantworten, dass er den Egoismus tut um des Egoismus willen. Im natürlichen Menschen herrscht überall die Selbstsucht. Und da alle Motive dem Selbsterhaltungstriebe entspringen, ist es vollkommen natürlich, dass der kreative Mensch dem sittlichen Triebe nur soweit Folge gibt, als der Egoismus es fordert oder zulässt. Infolge dessen ist die praktische Haltung der gesamten Durchschnittsmoral die, dass die Menschen den in öffentlicher Geltung stehenden sittlichen Geboten insoweit folgen, als sie es um ihrer selbst willen im Interesse ihrer eigenen Stellung in der Gesellschaft für nützlich und nötig halten. Und dementsprechend formulieren die meisten philosophischen Ethiker theoretisch nur den für den Egoismus aus gesellschaftlichen Rücksichten oder Erwägungen notwendig erscheinenden Kompromiss zwischen Egoismus und sittlichem Bewusstsein. Ebenso wenig wie die antike Moral grundsätzlich hierüber hinausgekommen ist, kann natürliche Moral hierüber

je hinauskommen. Sondern dieser Boden kann erst überschritten werden, wenn ein entscheidendes Motiv gewonnen wird, das sittliche Bewusstsein zur Geltung kommen zu lassen, auch da, wo dies eine Schädigung des egoistischen Interesses in sich schliesst, und den Egoismus zu verwerfen auch da, wo seine Befriedigung Glück und Wohlbefinden verspricht.

Mel. Loc. comm. (de peccato): Vides autem, quanto discrimine de homine judicent philosophia seu humana ratio et sacrae literae. Philosophia non respicit nisi externas hominum larvas. Sacrae literae penitissimos et incomprehensibiles adfectus observant, quibus cum regatur homo, de operibus pro adfectuum ratione judicant.

Dieses Motiv kann da allein gewonnen werden, wo der Selbsterhaltungstrieb durch den Selbsterhaltungstrieb überwunden wird, mit anderen Worten: wo derselbe in seiner berechtigten Form so die Synthese mit dem sittlichen Bewusstsein vollzieht, dass die Selbstsucht überwunden wird. Diese Anregung des Selbsterhaltungstriebes gibt allein das religiöse Bewusstsein. Wie wir sehen, äussert sich das Gattungsbewusstsein in ethischer Spontaneität auch einfach in natürlichem Lebenstrieb; und in dieser Hinsicht unmittelbarer Lebensäusserung menschlicher Natur kann es Sittlichkeit ohne Religion geben. Soweit aber der Einzelne sich der Motive seiner Handlungsweise bewusst wird, kann er sittliche Aktivität nur entfalten auf Anregung des Selbsterhaltungstriebes, also entweder aus Egoismus oder unter dem Impulse des die Selbsterhaltung in Anspruch nehmenden religiösen Bewusstseins. Da aber sittliches Handeln aus Egoismus nicht ethisch in reinem Sinne ist, kann allein Religion reine Moralität erzeugen. Nur die Religion aber ist dazu imstande, welche sittliches Handeln zur Bedingung der Selbsterhaltung im wahrhaften Sinne macht; und das tut allein die biblische Offenbarungsreligion.

Wo man meint, den Göttern durch Gaben dienen zu müssen, die für ihre Selbsterhaltung wertvoll sind, also durch Leistungen, die den Göttern nützlich sind, ihr Wohlgefallen erringen will, kann der Religion ein rein sittlicher Charakter nicht zukommen, und die sinnlichen Triebe bleiben daher ungebunden. Das ist in allen Naturreligionen der Fall. Das Übergewicht der sinnlichen Triebe über den sittlichen Trieb herrscht aber auch im Islam, weil wahrhaft sittliches Handeln ihm nicht Bedingung der Selbsterhaltung zum ewigen Leben ist. Und der Buddhismus kann aktive Moral darum nicht ausbilden, weil in ihm die Selbsterhaltung in negativ pantheistische Selbstauflösung ausmündet.

Wenn das Alte Testament das Handeln mit dem Geschick durch das göttliche Vergeltungsgesetz kombiniert, also das Gute

für die Bedingung des Lebens erklärt (Am. 5, 14 und sehr oft), so ist im Neuen Testament das sittliche Handeln Bedingung und Voraussetzung der Selbsterhaltung zum ewigen Leben (Luk. 10, 28. Mt. 7, 14. 25, 46. Mk. 10, 17 ff. u. s. w.), hat also hier für den Selbsterhaltungstrieb unerlässliche Geltung. Die im sittlichen Bewusstsein liegende Verpflichtung nimmt so im Christentum den unbedingten Charakter eines im eigenen Lebensinteresse unaufgebbaren Sollens an, das die schlechthinnige Unterordnung der sinnlichen Triebe unter das sittliche Bewusstsein gebietet. Während nirgends ausserhalb der biblischen Offenbarungsreligion der sittliche Trieb in unzweifelhafter Unbedingtheit der sittlichen Forderung folgt, gewinnt im Christentum das ethische Sollen den Charakter des kategorischen Imperativs, der in dem Satze wurzelt: ohne Menschenliebe keine Gottesliebe und daher kein ewiges Leben (1. Joh. 4, 11. 12. 20).

Wenn Kant den Imperativ des sittlichen Sollens als kategorischen ansah, so machte er damit eine Anleihe bei der christlichen Moral. Allerdings enthält das sittliche Bewusstsein ein Sollen in sich, aber den unbedingten Charakter eines kategorischen Imperativs gewinnt dieses einzig unter religiösem Gesichtspunkt.

Mag also auch auf ausserchristlichem Boden die rohere oder feinere Herrschaft des Selbsterhaltungstriebes bezw. der sinnlichen Triebe das Natürliche sein: auf christlichem Boden kann und muss jedem zugemutet werden die Klarheit und Kraft des sittlichen Bewusstseins, dass er dem sittlichen Antriebe folgen müsse auf Kosten der Lust, ja im Gegensatz zur Lust, die in Befriedigung der niederen egoistischen Triebe gewonnen wird. Enthält das sittliche Bewusstsein in christlicher Ausprägung ein unbedingtes Sollen, so fordert dieses seine Vollziehung selbst auf Kosten des Wohlseins.

4. Vermöge der Wechselwirkung des sittlichen Bewusstseins mit dem Selbsterhaltungstriebe untersteht das sittliche Leben dem Gegensatz.

Wie das sittliche Bewusstsein zum Selbstbewusstsein in einen gewissen Gegensatz tritt, so auch zum Weltbewusstsein. Wie dort der Gegensatz der des eigenen Lebensinteresses und des Handelns für die Gemeinschaft ist, so hier der des persönlichen Handelns und des Geschehens, also der der Freiheit und der Notwendigkeit.

Wäre dieser Gegensatz nicht da, so könnte sich die moralische Anweisung auf Belehrung und Anregung beschränken.

So ist es in der Religionslehre. Die Religion als Bewusstsein des Unendlichen vollzieht sich in den endlichen Bewusstseinsformen (Selbst-,

Welt- und Gattungsbewusstsein), steht also nicht im Gegensatz zu ihnen. Nur da das religiöse Bewusstsein eben durch die Vollziehung in ihnen sich in Unklarheit und Verworrenheit verlieren kann, kann es religiöse Gebote geben, die einem falschen religiösen Handeln entgegentreten („du sollst nicht andere Götter haben neben mir“, „du sollst dir kein Abbild noch Gleichnis machen“). Sowie aber diese falschen Abwege ausgeschieden sind, nimmt die Religionslehre den Charakter von Unterweisung und Anregung an. Das evangelische Christentum hat daher keine imperative Religionslehre. Ceremonialgesetzliche Religionen wie der Islam, haben präzeptive Anweisungen, zeigen sich aber darin auch als Verirrungen.

Vermöge des Gegensatzes des sittlichen Bewusstseins zum Selbsterhaltungstriebe spricht der sittliche Trieb sich in imperativer Form aus, und zwar in der zuerst sich aufdrängenden Form der Gegenwirkung gegen Ausschreitungen der sinnlichen Triebe negativ als Verbot, und dann in der höheren Form des Sichgeltendmachens trotz der sinnlichen Triebe positiv als Gebot.

a) Wird die Tatsache gerügt, dass die ungezügelte Entfesselung der sinnlichen Triebe (Sir. 18,30. 23,5) sich störend und zerstörend gegen das Wohlsein der Nächsten richtet, so richtet sich die sittliche Forderung auf Eindämmung der sinnlichen Triebe (Eph. 2,2), deren Hervorbrennen anderer Wohlergehen hindert, auf Bändigung der Selbstsucht, welche die Gemeinschaft beeinträchtigt. Der sittliche Trieb stellt sich hier also unter das Verbot: du sollst nicht! (Röm. 7,7.)

Ex. 20, 13 ff. Zügele deinen Hass, so dass du nicht das Leben anderer zerstörst: du sollst nicht töten! Gebiete deinem Triebe nach Besitz, so dass du dich nicht heimlich an fremdem Gut vergreifst: du sollst nicht stehlen! Dämme den Geschlechtstrieb ein, so dass du das Familienwohl anderer nicht störst: du sollst nicht ehebrechen! Gebiete der Neigung zu unwahrer Darstellung der Tatsachen, so dass nicht andere darunter Schaden leiden: du sollst nicht falsch Zeugnis reden! Lass die Leidenschaft nicht wild emporlodern, so dass sie sich in frevelhafter Gewalttat gegen Eigentum, Ehe, ja die Existenz anderer wendet: du sollst nicht frechem Gelüsten fröhnen!

Dieser negativen Form des sittlichen Triebes entspricht die ethische Haltung des Alten Testaments, so dass die alttestamentliche Offenbarungsreligion als die Religion der Negation der Sünde zu charakterisieren ist.

Da im Heidentum die sinnlichen Triebe ungebunden sich entfalten können, hat es keine imperative Moral; diese bezeichnet vielmehr den hohen Vorzug der Offenbarungsreligion, der im A. T. eine Schranke gegenüber der neutestamentlichen Höhe bezeichnen mag, immerhin aber auch im N. T. seine Bedeutung behält. Auf Bekämpfung des Egoismus

kommt immer an. Und darum behält alle praktische Moral den negativen Imperativ.

Die parsische Religion (des Zarathustra) eben als Gesetzesreligion überschritt den Polytheismus. Allerdings blieb sie in der Tendenz auf Monotheismus im Dualismus stecken; aber dass sie die Begierde einer objektiven Norm beugte, verdankte sie der Offenbarung, die auch auf dem Boden des Heidentums nicht ganz gefehlt hat.

Die negative Haltung imperativer Moral hielt Kant in unterchristlicher Gesetzlichkeit fest, indem seine Anschauung von den ethischen Vorgängen blieb, dass der egoistische Lebenstrieb niedergehalten werden soll durch rigoristische Anspannung der sittlichen Forderung. So schärfte er Achtung vor dem Sittengesetze ein, ohne dem sittlichen Triebe ein positiv belebendes Motiv darbieten oder eine positiv beseelende Kraft einhauchen zu können. Nicht übel ist die Kritik Kants durch Schiller:

„Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,

Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.“

„Da ist kein anderer Rat, du musst suchen, sie zu verachten,

Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut“

So wichtig und für wahrhaft ethische Entwicklung unerlässlich die Stufe des negativen Imperativs ist, so trägt sie, wo sie isoliert bleibt, doch in sich die grosse Gefahr der raschen Selbstbefriedigung, wenn mit der negativen Eindämmung der sinnlichen Triebe die sittliche Aufgabe schon als vollzogen angesehen wird, und damit einer unberechtigten Selbstüberhebung, weil mit den Verboten das Sittliche überhaupt nur in sehr begrenztem Umfang herausgestellt ist. Man meint da leicht vortrefflich zu sein, wenn man das Böse in dem herausgestellten Umfange unterlässt. Darum gedeihen auf dem Boden des negativen Imperativs die mannigfachen Formen des Pharisäismus, moralischer Eitelkeit, vorschnellen Fertigseins: der Stolz des Pharisäers, die Selbstbespiegelung des Mönchs und der Nonne, das Hochgefühl des Perfektismus. Weil das Ziel zu kurz gesteckt ist, wird die Selbstbeurteilung zu kurz. Indem man das Schwergewicht legt auf die Sünde, die man unterlässt, vergisst man leicht das Gute, das getan werden soll.

b) Wichtiger noch als die Unterlassung des Bösen ist das Tun des Guten, wie ja von jener Negation schon gar nicht die Rede sein würde, wenn nicht der sittliche Trieb eine ethische Position in sich enthielte. So kann es einen rein negativen Imperativ schon darum nicht geben, weil diesem ein positiver des Seinsollenden als Voraussetzung zugrunde liegt, auch da, wo diese nicht deutlich herausgestellt wird. So fehlt denn auch im Alten Testament der positive Imperativ nicht; steht doch im Dekalog eine positive Anweisung, nämlich die der Pietät gegen die Eltern (Ex. 20,12) an der Spitze der sittlichen Forderungen. Aber auch in dieser positiven Gestalt behält der Imperativ eben als solcher doch immer eine negative Kehrseite, die der Ein-

dämmung der Selbstsucht: mit Überwindung der sinnlichen Triebe, also mit Selbstüberwindung soll der Einzelne das Wohl des Nächsten suchen und die Gemeinschaft fördern. Dieser positive Imperativ tritt uns in reinsten und vollendetster Gestalt in dem neuen Gebot des Neuen Testaments Joh. 13,34 entgegen und hat seine grossartigste Durchführung in der Bergpredigt gefunden.

Aber die präzeptive Moral wird da überschritten, wo der sittliche Trieb das ethische Sollen nicht mehr bloss als Imperativ weiss, sondern vermöge einer ihm immanenten Kraft als persönliches Wollen hat; erst hier findet der sittliche Trieb wahrhaft sich selbst als persönlicher Lebenstrieb.

5. Das sittliche Bewusstsein wird im Neuen Testament (bei Paulus, dem Pauliner Lukas, vgl. Joh. 8,9, bei Petrus und im Hebräerbrief) mit dem Worte *συνείδησις* bezeichnet, das in diesem Sinne nicht der griechischen Popularphilosophie entlehnt ist, sondern allgemein so gebraucht wurde.

Das Bewusstsein wird im Griechischen durch die Worte *σύνεσις*, *συνειδός* und *συνείδησις* bezeichnet, und alle diese Bezeichnungen haben schon vor den Stoikern eine Beziehung speziell auf das sittliche Verhalten bekommen: So wird *σύνεσις* bei Euripides und Polybios, *τὸ συνειδός* bei Plato und Demosthenes, *συνείδησις* bei Plato und Isokrates gebraucht. (Die Nachweise bei Gass, Kähler und Cremer). Da das Gewissen die auffallendste Bekundungsform des sittlichen Bewusstseins ist, so können Aussagen über dieses leicht die Klangfarbe annehmen, die wir mit dem Ausdruck „Gewissen“ wiedergeben, vgl. zu *σύνεσις* Polyb. 18, 26, 13, zu *συνείδησις* Diod. Sic. 4, 65; trotzdem halten auch an solchen Stellen die Worte die ursprüngliche Bedeutung des Bewusstseins fest: vgl. Eurip. Orest. 395: *τίς σ' ἀπολλυσεν νόσος; ἡ σύνεσις ὅτι σένοινδα δεῖν' ἐργασμένος*. Am meisten noch geht in die Bedeutung des Schuldbewusstseins *τὸ συνειδός* über (Philo de vict. 273, 42. de legg. spec. 2. 336, 27. 342, 13). Gerade dieses Wort aber ist nicht in das neue Testament übergegangen, und *σύνεσις* nicht in dem Sinne von „Bewusstsein“.

Im A. T. steht *jula* sehr oft in dem Sinne von „sich bewusst werden (z. B. vom Gottesbewusstsein Hiob 18, 21. Ps. 9, 11. Deut. 8, 5); sachentsprechend ist demgemäss im späten Hebraismus das Wort *madda* im Sinne von Bewusstsein gebildet, das Koh. 10, 20 speziell den Klang des sittlichen Bewusstseins hat und in den LXX mit *συνείδησις* übersetzt wird. In dem Sinne des sittlichen Bewusstseins steht *συνείδησις* auch Weish. 17, 11. An diesen Stellen treten zwei Seiten des sittlichen Sinnes heraus: Koh. 10, 20 die Empfindung für die Verwerflichkeit einer Handlungsweise (dem Könige fluchen), Weish. 17, 11 das Urteil, das der unsittliche Zustand durch Messung an der göttlichen Norm erhält, so dass das Gemüt der Furcht vor der Vergeltung anheimgeliefert

wird. An der ersten Stelle kommt auch der sittliche Trieb in Betracht, der der natürlichen Leidenschaft entgegenwirkt. An der zweiten Stelle geht die Bedeutung in die des Gewissens über.

Im N. T. bedeutet *συνείδησις* gelegentlich einfach „Bewusstsein“, 1. Petr. 2, 19 *σ. θεοῦ* Gottesbewusstsein, Hebr. 10, 2 *σ. ἁμαρτιῶν* Sündenbewusstsein, hat aber im allgemeinen die Tonfarbe des sittlichen Bewusstseins. Dieses wird Juden (Joh. 8, 9) wie Heiden (Röm. 2, 15), in umfassender Weise allen Menschen (2. Kor. 4, 2. Hebr. 9, 9) zugeschrieben, und zwar nach Röm. 2, 15 der menschlichen Natur eignend als ihr angeboren. Das Wort *σ.* bezeichnet das sittliche Bewusstsein im umfassenden Sinne, wie denn Röm. 2, 14. 15 die beiden Seiten hervortreten, dass es den Weg zum sittlichen Handeln weist und solches hervorreibt (sittlicher Trieb), und dass es über den Inhalt des Sittlichen ein mit dem geoffenbarten Gesetz übereinstimmendes Zeugnis normierender Art (sittlicher Sinn) ablegt. In der Gesamtanschauung des sittlichen Bewusstseins sind an mehreren Stellen (Hebr. 9, 9. Apg. 23, 1. Röm. 9, 1. 1. Kor. 8, 10. 12. 10, 28. 29. Tit. 1, 15. 1. Tim. 1, 19) sittlicher Sinn und sittlicher Trieb in eins geschaut (Hebr. 9, 9 z. B. so, dass der sittliche Sinn das Ziel vor Augen stellt, der sittliche Trieb sich zur Erreichung der Vollendung in Bewegung setzt, der sittliche Sinn den Abstand von ihr ausspricht, Röm. 9, 1 so, dass der sittliche Trieb in dem Apostel Paulus die innigste Liebe zu seinem Volk lebendig erhält, der sittliche Sinn darum sein Verhalten als von keinerlei Gehässigkeit durchtränkt rechtfertigt). Aber auch an solchen Stellen ist doch das eine oder andere überwiegend, z. B. Apg. 23, 1 der sittliche Trieb, der zur Pflichterfüllung, Röm. 9, 1 der zum Mitgefühl nötigt, Tit. 1, 15 der sittliche Sinn, der die Klarheit des Verständnisses verloren hat, Hebr. 9, 9 der sittliche Sinn, der den eigenen Abstand vom Ideal empfindet. Meistens jedoch tritt das eine oder das andere hervor. 1. Kor. 8, 10. Hebr. 9, 14. Röm. 13, 5. 2. Tim. 1, 3. 1. Tim. 1, 5 der sittliche Trieb, der das Verhalten anregt oder aufnötigt, 1. Kor. 8, 7. 10, 25. 27. der sittliche Sinn, der ein Verständnis des sittlich Richtigen und Unrichtigen hat. Dieser sittliche Sinn, in dem Joh. 8, 9. Apg. 24, 16. 2. Kor. 5, 11 dann auch die Beurteilung des eigenen und fremden Verhaltens begründet ist, straft das eigene Handeln (1. Kor. 10, 7), mit Rücksicht auf die sündhafte Zuständigkeit (Joh. 8, 9) und verwirft es in seiner Unverbesserlichkeit (1. Tim. 4, 2), oder billigt das Verhalten des Subjekts (2. Kor. 1, 12), rechtfertigt die eigene Zuständigkeit (Apg. 24, 16. 1. Petr. 3, 16) und vergewissert die durch Gottes Gnade vollzogene Reinigung (1. Petr. 3, 21); er weist aber auch das Verhalten anderer ab und spricht ihren Unwert aus, oder erkennt das Verhalten anderer und damit ihren Persönlichkeitswert an (2. Kor. 4, 2. 5, 11).

Freilich kann auch das sittliche Bewusstsein unklar und verworren sein (*ἀσθενής* 1. Kor. 8, 7. 10, 12); indem dann der sittliche Sinn in gegenstandsloser Weise das Selbstgefühl mit Schuld belastet, entsteht eine innere Unruhe und Unsicherheit, welche die Gesamtverfassung schädigt (8, 7. 12). Bei Unklarheit des sittlichen Sinns kann nämlich der sitt-

liche Trieb durch fremden Einfluss zu haltlosen Vorstößen angeregt werden (8, 10), die, weil nicht innerlich begründet, auf den Täter den Rückschlag der Selbstverurteilung ausüben.

In bezug auf den christlichen Lebensstand herrscht aber im allgemeinen im N. T. die Anschauung, dass durch die sündenvergebende Gnade Gottes (1. Petr. 3, 21) und die positiv erneuernde Macht des heiligen Geistes (Hebr. 9, 14. Röm. 9, 1) das sittliche Bewusstsein so in einen normalen Zustand versetzt ist, dass der sittliche Sinn das ethische Sollen rein widerspiegelt und der ethische Trieb zum Wollen des Normalen entbunden ist (Hebr. 9, 14. 13, 18. 1. Tim. 3, 9), daher auch als *καλή* oder *ἀγαθὴ συνείδησις* eine gute Gesamtbeschaffenheit bezeugt. In den Bezeichnungen des guten, reinen Bewusstseins wird also der vom Bewusstsein umspannte und anerkannte sittliche Lebensinhalt so in dasselbe hineingenommen, dass diesem selbst das Prädikat der Güte ebenso gilt, wie ein Bewusstsein, das einen verwerflichen Lebensinhalt in sich befasst, *συν. πονηρὰ* heisst Hebr. 10, 22. In erster Linie kommt das Prädikat der Güte natürlich dem sittlichen Triebe zu, der die Lebensrichtung bestimmt (1. Tim. 1, 5. 19), in zweiter Linie aber auch dem sittlichen Sinn, da dieser, wenn er einen Inhalt bezeugt, sich damit selbst als gut qualifiziert.

Der Begriff der conscientia bei den Lateinern geht dem der *συνείδησις* bei den Griechen parallel, ist aber wo möglich noch zerflossener, er bedeutet: das Mitwissen um etwas, von etwas, mit andern, die Mitkunde, den Kreis der Mitwissenden, ferner auch das Mitwissen auf sich selbst bezogen, das Bewusstsein im Sinne des Gefühls oder der Erinnerung oder der Überzeugung, das Selbstbewusstsein, das Selbstgefühl, das sittliche Bewusstsein, und als solches kann es auch in die Bedeutung des Schuldgefühls und des Gewissens übergehen. Nichts wäre verkehrter, als es stets mit „Gewissen“ übersetzen zu wollen. Wo es in ethischem Sinne gebraucht wird, ist die Grundbedeutung wie bei *συνείδησις* die des sittlichen Bewusstseins, so bei Cicero. Oft ist es das sittliche Bewusstsein als zeugendes (Sen. ep. 12: consc. mala turpiter factorum, bona bene factorum est memoria und gelegentlich Gewissen. Völlig fließend ist der Sprachgebrauch auch bei Ambrosius; es ist bei ihm Bewusstsein, sittliches Bewusstsein, Gewissen. Die Unklarheit der Bedeutung setzt sich das ganze Mittelalter hindurch fort und wirkt bei den protestantischen Systematikern nach, solange sie sich der lateinischen Sprache bedienen. Die überwiegende Vorstellung ist die des sittlichen Bewusstseins.

~~~~~  
§ 13.

**Die Gesinnung.**

W. Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewusstseins. Köln 1895.

Hat die Ethik es mit Handlungen zu tun, so ist doch das gewohnheitsmässige oder knechtische, aufgedrängte oder er-

zwungene Tun kein Handeln; sondern Handlungen sind Betätigungsweisen des Menschen, die irgendwie seiner Selbstbestimmung entwachsen und seine Totalverfassung bekunden, indem sie nach psychologischer Gesetzmässigkeit dem Innenleben entspringen. Da so das Handeln nicht in vereinzeltem äusseren Tun, sondern in zusammenhängender Selbsttätigkeit besteht, ist in allem Handeln die Gesinnung das den Wert der Handlungen Bestimmende. Die Gesinnung bezeichnet die tatsächliche Verfassung des sittlichen Bewusstseins, wie diese auf Grund der natürlichen sittlichen Anlage in der Wechselwirkung mit der Gesellschaft in einer bestimmten Haltung des sittlichen Sinns und einer bestimmten Kräftigkeit des sittlichen Triebes sich ausgestaltet hat, und zwar in dem Zusammenhang mit den übrigen Seelenkräften, dass in ihr die psychologische Gesamtbeschaffenheit des Menschen sich ausspricht.

Da der Mensch von Natur ein sittliches Wesen ist, gibt es unzählige Lebensäusserungen, die dem Aufbau der sittlichen Welt dienen. Aber diese unmittelbare Bekundung sittlicher Natur ist verschieden von sittlichen Handlungen als Zeugnissen subjektiver Moralität. Übereinstimmung mit den Normen des Gemeinschaftslebens aus Zufall oder Berechnung, aus gedankenloser Gewöhnung oder charakterloser Anpassung hat keinen persönlichen Wert und verdient nicht die Bezeichnung einer sittlichen Handlung.

### 1. Handlung und Gesinnung.

Im Neuen Testament herrscht überall die sittliche Beurteilung, dass der Mensch gewertet wird nach seinen Handlungen (Matth. 15,20. 12,37. 2. Kor. 5,10. Offenb. 14,3, was im Alten Testament ganz selbstverständlich ist); *εργα* in dem Sinne von sittlichen Leistungen, Handlungen und Handlungsweisen schätzt es nicht gering, fordert es vielmehr als ganz unerlässlich, als den Leib des Christentums, in dem dieses in die Erscheinung tritt. Matth. 5,16. Mark. 13,34. Joh. 3,21. Röm. 2,6. 7. 1. Kor. 3,13f. 15,58. 2. Kor. 9,2. Eph. 2,10. Kol. 1,10. Off. 2, 2. 5. 23. 3, 2. 8. 15 u. s. w. Hiernach wäre es eine sehr oberflächliche, wenn nicht gar (wie bei manchen Gnostikern, z. B. den Karpokratianern) unmoralische Aussage, nicht auf die Werke käme es an, sondern auf die Gesinnung: vielmehr kommt es für die sittliche Beurteilung auf die Bekundung der Gesinnung in der Handlungsweise an (Matth. 7,16 ff. Gal. 5,22 f.), wie denn auch eine angebliche oder scheinbare Gesinnung, die sich nicht in entsprechenden Taten ausspricht, Matth. 7,21 ff. für wertlos

erklärt wird. Jede Gesinnung muss sich in Handlungen äussern, wenn sie sich als wirklich manifestieren soll; und fehlen die betreffenden Handlungen, so bekundet sich eben darin eine halbe oder haltlose oder erdichtete Gesinnung. So sind Handlungen stets die Realität der Gesinnung.

Cic. de off. 1, 6, 19: virtutis laus omnis in actione consistit.

Andererseits ist die Gesinnung die Seele der Handlung. Es kann ein Tun geben, das in seiner spezifischen moralischen Qualität eine bestimmte Gesinnung voraussetzen würde, aber in dem konkreten Individuum in Werken vorhanden ist, die nicht aus solcher Gesinnung fliessen, wie z. B. das Almosengeben rechter Art religiös begründeter Barmherzigkeit entspringt, während das wirkliche Almosen oft nur Erzeugnis kirchlicher Schablone oder der Heuchelei ist. Da es so Werke ohne rechte Gesinnung gibt, hat Jesus Matth. 6 in bezug auf die drei bei den Juden geschätzten guten Werke: Almosen, Gebete und Fasten, die Frage nach ihrem Verhältnis zur Gesinnung aufgeworfen und hat festgestellt, dass die nicht als äussere Werke, sondern als der innern Gesinnung entsprechende Handlungen Wert haben. Und im ganzen Neuen Testament wird darum die Betrachtung durchgeführt, dass niemals bloss das der Beobachtung zugängliche tatsächliche Material der Werke den richtigen Gesichtspunkt der ethischen Beurteilung bietet (Gal. 2,16. Offenb. 3,1. 15), sondern der Gesamtzustand des Individuums, dessen Werke der entsprechenden religiösen Gesinnung entbehren können. „Gesetzeswerke“ sind eben (Röm. 3,20. Eph. 2,9) nur ein Ausschnitt aus der Handlungsweise des Individuums und, wenn mit Hochmut und Lieblosigkeit gepaart, heuchlerisch. Darum führt das Neue Testament die in die Erscheinung tretenden Werke zur Messung ihres Werts auf die Wurzel, aus der sie entwachsen, auf das Innere, das die einzelne Tat gebiert, zurück.

Nach Röm. 7, 18 wohnt Gutes nicht in mir, d. i. in meinem Fleisch. Aus dem Herzen gehen Matth. 15, 19 die argen Gedanken hervor. Aus der Fülle des Herzens redet der Mund Matth. 12, 34. Im Herzen ist enthalten der gute wie der böse Schatz, aus dem der Mensch in Handlungen ausgibt 12, 35.

Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Werken und Handlungen. Bestimmte Leistungen wie Gebete und Almosen eben als dingliche Leistungen für bona opera auszugeben, ist eine Verirrung jüdischer und katholischer Gesetzhaltigkeit, der die Individualität im religiösen Organismus



aufgeht. Da Gebete und Almosen einerseits heuchlerisch und darum wertlos oder sogar verwerflich, andererseits religiös wertvoll sein können, tritt an ihnen ins Licht, dass die *εργα* nur geschätzt werden können als Frucht am Baum (Matth. 7,16. Joh. 15,2 ff.), also als Lebensäusserungen der Person. Gut oder böse ist nicht das Werk als solches, sondern die Tat als Handlungsweise der Person. Hierin liegt keine Geringschätzung oder auch nur Unterschätzung der *bona opera*, wie die katholische Polemik oft behauptet hat, aber die Richtigstellung ihres Begriffs und die Klarstellung ihres Werts.

Gesinnungslose Werke will auch der Katholizismus theoretisch nicht. Aber beim Überwiegen des Kirchenbegriffs über den der Persönlichkeit verlieren eben doch die *bona opera* die Persönlichkeitschätzung, welche die Handlung nur betrachtet als Ausfluss der Gesinnung. Indem die normale Verfassung des Individuums durch seine absolute Abhängigkeit von der Kirche bestimmt wird, tritt die persönliche Gesinnung zurück gegen die Kirchlichkeit. Und so gewinnen die *bona opera* als kirchliche Leistungen objektive Wertschätzung im Zusammenhang der hierarchischen Organisation statt der subjektiven Wertschätzung im Zusammenhang des Personlebens. Namentlich die Jesuitenmoral hat in ihrer kasuistischen Behandlung der einzelnen Tat oft so sachliche Reflexionen über die Tat als solche, die Umstände, unter denen sie geschieht, den Zweck, dem sie dient, den Schaden oder Nutzen, den sie im Gefolge hat, dass die Gesinnung des Täters gänzlich ausser Betracht bleibt.

Da die Sittlichkeit in sittlichen Handlungen Realität hat, so ist klar die Gegenstandslosigkeit der gegen die Reformation, welche die Tat an der Gesinnung mass, gerichteten Beschuldigung, dass sie gute Werke hindere. Allerdings verwarf sie den Wert äusserlicher Werke, die nicht dem sittlichen Bewusstsein, sondern dem Selbsterlösungsstreben und dem kirchlichen Herrschaftsdruck entspringen; und mit der Auffassung der Handlungen als Lebensäusserungen der sittlichen Persönlichkeit ist ein satisfaktorischer und meritorischer Wert der Werke an sich unvereinbar. Aber ist sittliche Gesinnung ohne sittliche Handlungen nicht denkbar, so ist für diese gerade erst durch die Reformation Raum geschaffen, die durch ihr Persönlichkeitsprinzip den Wahn der Geltung äusserlicher *opera* beseitigte und die sittliche Gesinnung in ihre Rechte einsetzte.

Gedanken, Worte, Taten fallen nach Matth. 15, 18 ff. unter den gemeinsamen Begriff der sittlichen Handlung und entsprechen in ihrem Wert der Gesamtverfassung des Innern. Und wenn die Worte dem



bekannten Ausspruch Talleyrands entsprächen, dass die Sprache dazu da sei, die Gedanken zu verhüllen, so wären sie eben Ausdruck eines un-  
wahren und heuchlerischen Innern.

## 2. Der Unterschied zwischen Legalität und Moralität

bedeutet im Rechtsleben den Abstand zwischen der Anerkennung, dass das Handeln nicht gegen gesetzliche Vorschriften verstösst, also keiner Strafbarkeit ausgesetzt ist, und der Erwägung, dass eine gewisse Art des Verhaltens zwar durch keine staatliche Vorschrift, aber über das blossе Gesetz hinaus durch das Gefühl moralischer Verbindlichkeit erfordert wird: unter diesem Gesichtspunkt verwirft das öffentliche Urteil, oft auch der Richter manche Verfahrungsweisen, die einer gerichtlichen Strafe nicht unterliegen. Auf moralischem Gebiet hat Kant nach den Gesichtspunkten der Legalität und Moralität unterschieden das Handeln, das nur tatsächlich in Übereinstimmung mit dem Sittengesetze steht, und das bewusste Handeln aus Achtung vor der Pflicht, und hat nur diesem bewusst pflichtmässigen Handeln moralischen Charakter zugeschrieben wissen wollen. Allerdings ist zu unterscheiden zwischen dem Tun, das nur objektiv mit den sittlichen Normen zusammentrifft, ohne durch subjektive sittliche Gesinnung getragen zu sein, und dem Handeln, das aus der Übereinstimmung der Gesinnung mit denselben hervorgeht. Aber zur Moralität des Handelns ist die bewusste Vergegenwärtigung des Pflichtgebots und die Beugung unter dasselbe nicht erforderlich. Sondern viel wertvoller als diese stossweise Wechselwirkung des Bewusstseins und Willens mit der vergegenständlichten Norm ist die Gleichmässigkeit der Gesinnung, in der die Richtung auf das Gute in der Weise andere Natur geworden ist, dass innere Gebundenheit an die ethische Norm, sittliche Überzeugung und Willigkeit stets als Potenz dem sittlichen Handeln zu Grunde liegt. Während jenes Handeln aus Achtung vor dem Sittengesetz in der Spannung zwischen der Pflicht und dem verpflichteten Subjekt beharrt, also Moralität im eigentlichen Sinne nicht erreicht, ist diese da in einem gleichbleibenden Handeln sittlicher Kräftigkeit, das auch ohne Reflexion und Selbstüberwindung der sittlichen Gesamtbeschaffenheit der Persönlichkeit entwächst.

Von dieser in sich zusammenhängenden Bekundung sittlicher Kräftigkeit unterscheidet sich aber grundsätzlich das in blosser Tatsächlichkeit des Tuns mit der sittlichen Norm übereinstimmende

Handeln aus Schwäche, d. h. aus überlieferungsmässiger Gewöhnung an Herkommen und Sitte, aus Unselbständigkeit gegenüber dem Druck der Gesellschaft, aus Unfähigkeit, die durch Erziehung und Umgebung gewiesenen Bahnen zu verlassen. Diese Lebensrichtung anständiger Ehrbarkeit, in der viele sogar mit ihrer sittlichen „Gesinnung“ prahlen, ja sich als Vertreter und Hüter der moralischen Ordnungen aufspielen, wird in der Praxis, weil der oberflächliche Blick sich von dem, was nach aussen heraustritt, blenden lässt, von echter Moralität nicht unterschieden und ist doch von ihr sehr verschieden, da sie nur den gesellschaftlichen Halt naturhafter Herdenbestimmtheit, aber nicht den persönlichen Halt der selbstgewissen Gesinnung innerlicher Basisierung hat. So lediglich negativ die Kritik Ibsens an der modernen Gesellschaft ist, das zeigt er doch vollkommen richtig (z. B. „Stützen der Gesellschaft“), dass die gerühmten „Tugenden“ der „anständigen Leute“ oft nichts als glänzende Laster sind. Und wirklich immer glänzende? Die Wohlانständigkeit vieler ist doch nichts als eine fable convenue, die ihres Reichtums wegen mit lächelndem Ernst aufgenommen wird.

Wenn Ihering Handlungen aus Egoismus in dem Falle, dass sie die Zwecke der Gesellschaft fördern, für objektive sittliche erklärt, so ist dieser einseitig objektiven Betrachtung entgegenzuhalten, dass eine Handlung, in der der Egoismus das ausschliesslich Bestimmende wäre, auch schlechthin nicht sittlich sein würde, dass jede der Gemeinschaft dienende Handlung die angeborene sittliche Natur des Menschen voraussetzt. Ein unternehmender Kaufmann vermehrt in der Selbstbereicherung das Nationalvermögen und den Wohlstand; handelt er sittlich? Wenn er lediglich durch Selbstsucht bestimmt wird, nein! Wenn er aber im Berufseifer das öffentliche Interesse mit im Auge hat, so liegt hierin ein ethisches Moment. Darin beweist sich die Menschheitsordnung als göttliche Ordnung, dass viele der Gesellschaft dienen müssen, ohne es zu wollen und ohne sich dessen bewusst zu sein. Und die menschliche Natur beweist sich darin als geschöpflich moralische, dass selbst der schlimmste Egoist niemals bloss Egoist sein kann.

### 3. Sittliches Bewusstsein und sittliche Gesinnung

unterscheiden sich wie Anlage und tatsächlicher Gesamthabitus. Wenn, wie wir sahen, das sittliche Bewusstsein im Prozess der geschichtlichen Entwicklung allmählich heraustritt zu steigender Klärung über seinen Inhalt und Umfang, so unterscheidet sich überall die konkrete Erscheinung des individuellen sittlichen Bewusstseins von seiner universellen Grundform. Schliesst die letztere schon die Individualisierung in sich, steht ferner neben der

Normalität die Anormalität, so gewinnt ferner das sittliche Bewusstsein in jedem eine konkrete Gestalt durch die Verbindung mit den übrigen Seiten des Seelenlebens. Durch die Art der Kräftigkeit des religiösen und des sittlichen Bewusstseins und deren Verhältnis zu den übrigen Funktionen und Kräften des Seelenlebens bildet sich eine seelische Gesamtverfassung, die unter dem Gesichtspunkt beharrlicher Selbstbestimmung Gesinnung genannt wird. Das Ineinander universaler religiös-ethischer Anlage und besonderer physisch-psychischer Disposition ergibt unter dem Einfluss der Umgebung und in Wechselwirkung mit ihr im Einzelnen eine empirische Totalität der Seelenverfassung, die, als dem Individuum bewusst und von ihm gewollt, besonders unter dem Gesichtspunkt des sittlichen Bewusstseins Gesinnung heisst. Zwar redet man, wie von sittlicher, auch von religiöser, ja von politischer Gesinnung. Ist aber die Rede von der „Gesinnung“ überhaupt, so ist es ein wesentlich ethischer Begriff zur Bezeichnung der konkreten seelischen Gesamtverfassung, wie sie vermöge der Selbstbestimmung nach aussen in Tätigkeit tritt.

4. Zur Bezeichnung des Innern oder der Gesinnung dient im Neuen Testament in der Regel der Ausdruck „Herz“ (*καρδιά*).

Wie im A.T. *lēb* ist im N.T. *καρδιά* der Mittelpunkt des individuellen Seelenlebens, das Centralorgan des persönlichen Geisteslebens (Mark. 2, 6. 8. Matth. 5, 28. 6, 21. 13, 19. 24, 48. Luk. 2, 19. 24, 32. Joh. 13, 2. Apg. 14, 17. 1. Kor. 2, 9 u. s. w.) und zwar in der empirischen Totalität seiner Empfindungen und Triebe, seiner Fähigkeiten und Kräfte, seiner Anschauungen und Strebungen. (Matth. 5, 8. Matth. 12, 34 f. 22, 37 u. s. w.) Als Sitz und Prinzip einer gewissen ethischen Grundrichtung wird eben das seelisch-geistige Leben Herz genannt (Matth. 11, 29. Mark. 7, 19. 11, 23. Luk. 1, 17. 21, 14. 24, 25. Apg. 8, 21); das Herz ist das Innere der sittlichen Persönlichkeit in ihrer empirischen Gesamtverfassung (Matth. 6, 21. Luk. 1, 51. 16, 15. 24, 25). Wie das Herz ist, so ist der Mensch (Matth. 5, 8. Mark. 3, 5. Luk. 8, 15. Apg. 7, 51. 8, 21). Darum bezeichnet das Herz die unverhüllte Wirklichkeit der innern Gesinnung des konkreten Individuums (Matth. 18, 35. Mark. 7, 6. 21. Luk. 2, 35. 12, 45. Hebr. 10, 22. 1. Kor. 14, 26. Röm. 10, 9), den tiefsten Lebensgrund, aus dem die individuelle Selbstbestimmung hervorquillt (Röm. 6, 6. 17). Verfinsterung des unverständigen Herzens bezeichnet hiernach Verdüpfung und Abstumpfung der Person (Röm. 1, 21), Verstockung des unempfänglichen Herzens, unheilbare Verhärtung der ganzen Gemütsverfassung (Apg. 28, 27. Röm. 2, 5. Joh. 12, 40). Die religiös-sittliche Erneuerung vollzieht sich in der Mitteilung eines neuen Herzens (Ps. 51, 12. 1. Sam. 10, 9. Ezech. 36, 26). Und die in Christo erneuerte, innerlich durch Ewigkeitskräfte getragene und durchgebildete Persönlich-

keit ist 1. Petr. 3, 4 „der verborgene Mensch des Herzens im unvergänglichen Wesen des sanften und stillen Geistes“, der demgemäss auch sein ganzes religiös-sittliches Leben in der vollen Aufrichtigkeit und Durchsichtigkeit echter, wahrhafter Gesinnung führen soll (Hebr. 10, 22. Eph. 5, 19. 6, 5).

In demselben Sinne also, wie wir sagen, dass das Handeln der Gesinnung entwächst, entspricht nach dem Sprachgebrauch der H.S. Gutes wie Böses der Herzensbeschaffenheit. Was aus dem Menschen hervorgeht (Matth. 12, 34. 35), kommt aus dem *θησαυρός τῆς καρδίας* (Luk. 6, 45) wie aus einem Vorrat, der sich in Taten äussert, deren Wertung den sittlichen Lebensgehalt (1. Kor. 4, 5) der Person bestimmt. Das Herz als der Centralpunkt der Rezeptivität wie der Aktivität, als der Ort der Zuständigkeit wie der Bewegungskraft (Apg. 5, 3 f. 7, 39) ist hiernach die Brutstätte des Verwerflichen (Röm. 1, 24) wie der Lebensherd des Tüchtigen (Röm. 2, 29), dem Gedanken (Röm. 10, 6. 8) und Urteile (Röm. 1, 21), Ansichten (1. Kor. 7, 37) und Erkenntnisse (Eph. 1, 18), Stimmungen (2. Kor. 2, 4. Apg. 7, 54. Joh. 16, 6), Absichten und Vorsätze; (Apg. 5, 4. 11, 23. 2. Kor. 9, 7), Entschliessungen (Apg. 7, 23) und Bestrebungen (1. Kor. 4, 5. Apg. 3, 22. Hebr. 4, 12), Worte (Matth. 12, 34) und Taten, (2. Kor. 8, 16. Apok. 17, 17) entwachsen (Spr. 4, 28). Darum richtet sich die göttliche Beurteilung auf Prüfung des Herzensstandes (Röm. 2, 29. 8, 27. Apok. 2, 23); der Herzenskündiger (Apg. 1, 24. 15, 8), der allein in das Innerste sieht (Ps. 139, 8. Spr. 15, 11. Jer. 17, 10. 1. Thess. 2, 4), durchdringt das Wesen des Menschen bis in seine Tiefen und bringt diese (1. Kor. 14, 25), wenn es mit jemandem ein Neues werden soll, an das Licht seines Bewusstseins. Denen, die gerettet werden, öffnet der Herr das Herz für das göttliche Wort (Apg. 16, 14), und wird das Herz vom Worte Gottes so getroffen und erschüttert (Apg. 2, 37), dass es sich bewegen lässt, seinen verborgenen Gehalt vor Gottes Augen bloszulegen (1. Kor. 15, 26), so kann in der dadurch geweckten Empfänglichkeit die göttliche Erleuchtung Erkenntnis der Herrlichkeit Christi tagen lassen (2. Kor. 4, 6. 2. Petr. 1, 19) und der Glaube das Herz reinigen (Hebr. 10, 22. Apg. 15, 9), so dass Christus in ihm Wohnung machen kann (1. Petr. 3, 15. Eph. 3, 17). Aber freilich muss das in gläubiger Rezeptivität aufgenommene Wort festgehalten werden *ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ* Luk. 8, 15. Dann wird der heilige Geist dem Herzen zu eigen (Röm. 5, 5. Gal. 4, 6. 2. Kor. 1, 22) das Herz ist also der Ort, an dem sich (1. Petr. 3, 15) die aus Gott entsprungene christliche Persönlichkeit aufbaut (Phil. 4, 7. Gal. 4, 6. 1. Thess. 3, 13. Jak. 5, 3).

Hiernach gehören auch alle sittlichen Lebensäusserungen dem Herzen an (Spr. 4, 23) als dem Lebensgrunde der religiös-sittlichen Persönlichkeit. Demnach können auch die Funktionen des sittlichen Bewusstseins (Hebr. 10, 22) dem Herzen zugeschrieben werden, z. B. Röm. 2, 15 der Sinn für das Gottgewollte, Jak. 1, 26 das Bewusstsein um die eigene sittliche Zuständigkeit, 2. Kor. 5, 12 das Gewissens-



zeugnis über Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit des eigenen Tuns, 1. Joh. 3, 19 die Anklage des Schuldbewusstseins, 1. Petr. 1, 22. Hebr. 8, 10. 1. Tim. 6, 5. 2. Tim. 2, 22, die gute Lebensrichtung des durch den Geist erneuerten und festgewordenen sittlichen Triebes, das Gemeingefühl echter Liebesgesinnung (Phil. 1, 7. Apg. 4, 32. 1. Thess. 2, 17).

Das Wort *διάνοια*, die Gedanken (Eph. 2, 3), den Verstand (Hebr. 8, 10), die Einsicht (1. Joh. 5, 20. Eph. 4, 18. 2. Petr. 3, 1) bezeichnend, klingt gelegentlich an „Gesinnung“ an (Matth. 22, 37. 1. Petr. 1, 13.) und bedeutet manchmal „Gesinnung“ (Luk. 1, 51. Kol. 1, 21).

§ 14.

## Die religiöse Bestimmtheit des sittlichen Bewusstseins.

(Religion und Sittlichkeit.)

Köstlin, Religion und Sittlichkeit. St. u. Kr. 1870. Pfeiderer, Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältnis. Leipzig 1872. Spir, Moralität und Religion. Leipzig 1874. Gunning, Glaube und Sittlichkeit. Amsterdam 1882. Lamers, Godesdienst en Zedelijkheid. Amsterdam 1882. Graue, Die selbständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion. Braunschweig 1892. Steinhagen, Nicht Christentum, sondern Menschentum oder die ethische Selbständigkeit des Menschen. Leipzig 1896. Lühr, Ist eine religionslose Moral möglich? Berlin 1899. Ficker, Religionslose Moral ein Unding. Stuttgart 1901. Ströle, Ist eine religionslose Moral möglich? Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik 1901. A. Drews, Religion und Sittlichkeit. Wartburgstimmen 1904. Kritzler, Humanität und Christentum. 1866.

Wyss, Theologie und Ethik. L. 1901. Laas, Idealismus und Positivismus. Berlin 1882. Unold, Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Lebensanschauung. L. 1896. Frederichs, Über das realistische Prinzip der Auktorität als der Grundlage des Rechts und der Moral. Halle 1882. Jäger, Die darwin'sche Theorie und ihre Stellung zu Moral und Religion. Stuttgart 1869. Christ, Der Pessimismus und die Sittenlehre. Haarlem 1882. Sommer, Der Pessimismus und die Sittenlehre. Berlin 1883. Rehmknecht, Der Pessimismus und die Sittenlehre. Leipzig und Wien 1883. Bacmeister, Der sittliche Fortschritt. Gotha 1886. Portig, Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung. Stuttgart 1904. Tröltsch, Grundprobleme der Ethik. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1902. Dumergue, Le positivisme et la morale indépendante. 1869. Bettex, Naturstudium und Christentum. 9. Aufl. Biel und Leipzig 1902. Skovgaard-Petersen, Des Glaubens Bedeutung. Berlin 1903.

Da der Mensch durch die endlichen Bewusstseinsformen in Beziehung zu dem in Raum und Zeit Gegebenen gesetzt ist, und da das Gottesbewusstsein als Sinn für das Unendliche an und für sich rein nicht in Wirksamkeit treten kann, die sich nur in Raum und Zeit vollzieht, so kommt das religiöse Bewusstsein in den endlichen Bewusstseinsformen zum Vollzuge, also auch im Gattungsbewusstsein. Indem es aber in ihnen Organe seiner Bekundung findet, durchdringt es sie in übergreifender Beherrschung, da die durchdringende Kraft notwendig bestimmend wirkt. In diesem Bestimmtwerden durch das religiöse Bewusstsein zeigen sich die endlichen Bewusstseinsformen durch jenes in ihrer spezifischen Eigenart bedingt, indem sie ihr eigentümlich menschliches Gepräge und ihren geistigen Wert verlieren, sowie sie nicht mehr vom Gottesbewusstsein getragen werden. Natürlich bleibt auch im Gottesleugner Erkenntnistätigkeit, menschliches Selbstgefühl und Gemeinschaftsverhalten, das alles aber nicht in der Form einer durch den Geist Gottes getragenen, für die Menschenwürde (im Abstand vom Tier) konstitutiven, bestimmungsmässigen Geistestätigkeit, sondern nur in der Form naturhaften Getragenwerdens von der Strömung des Gattungslebens. In der Hoheit eigentümlich menschlicher Geistesart, die unabtrennbar ist von der Bestimmung des Menschen, behaupten sich die endlichen Bewusstseinsformen nur dann, wenn der Halt des Gottesbewusstseins ihnen einen über die Natur sie erhebenden Wert verleiht. Darum ist die Sittlichkeit notwendig durch die Religion bedingt. Bleibt der Mensch auch ohne Religiosität, was er von Natur ist, ein sittliches Wesen, können darum auch irgendwelche Bekundungen seiner sittlichen Natur nicht fehlen, ja mag er selbst aus dieser heraus eine gewisse „autonome“ Moral aufstellen, so kann sich doch eine religionslose Moral nie über relative Zweckmässigkeit erheben. Aber die im sittlichen Bewusstsein angelegte unbedingte Nötigung eines schlechthinnigen Sollens, die nur in der Durchdringung mit dem religiösen Bewusstsein ihre Erklärung findet, findet theoretisch einzig und allein im religiösen Bewusstsein ihre Begründung. Ausschliesslich die religiös orientierte Moral ist also Moral im eigentlichen Sinne.

Mel. loc. comm. (de pecc.): fieri nequit, quin sese maxime amet creatura, quam non absorpsit amor dei. Hieran ist vollkommen richtig, dass es nur zwei Grundformen der Moral gibt, auf die sich alle übrigen reduzieren: religiös begründete Moral und Selbstsuchtsmoral — und letztere ist eben keine.

1. Da das Gottesbewusstsein auf das über Raum und Zeit Erhabene sich bezieht, kann es rein für sich keinen Zeitmoment ausfüllen, sondern sich nur in den endlichen Bewusstseinsformen, also im Selbstbewusstsein, Weltbewusstsein und Gattungsbewusstsein auswirken. Der psychologische Nachweis des Sinns für das Transzendente muss denn auch das religiöse Bewusstsein als integrierendes Moment in jeder der drei Bewusstseinsformen nachweisen.

Malebranche: nous voyons toutes choses en dieu.

Das Weltbewusstsein bleibt nirgends (wo nicht eine den gesunden Sinn für die Wirklichkeit zerstörende Aufklärung Platz gegriffen hat) bei bloß Sinnlichem stehen, sondern zeigt sich überall beherrscht von der Notwendigkeit, in der Sinnenwelt ein geistiges Agens als eigentlich bestimmenden Faktor des Zusammenhangs der Weltkräfte anzusehen. Indem sich dem denkenden und erkennenden Menscheng Geist die Welt als werdende und gewordene, darum als endliche und geschöpfliche manifestiert, wird das Weltbewusstsein durch die Eindrücke der den Menschen umgebenden Welt über den Zusammenhang der Naturdinge und Naturkräfte kraft innerer und äusserer Notwendigkeit hinausgeführt auf eine überzeitliche und überräumliche transzendente Macht, die den Weltzusammenhang beherrscht. Während der Mensch sich also im Weltbewusstsein von den endlichen Kräften nur relativ abhängig weiss, weiss er sich absolut abhängig von der ewigen geistigen Kraft, die, schlechthin über die Welt erhaben, sie allmächtig beherrscht. — Auf der andern Seite ist alle menschliche Erkenntnistätigkeit religiös bedingt. Denn Erkenntnis im eigentlichen Sinne gibt es nur, wenn Denken und Sein ursprünglich eins sind im Absoluten, wenn also die Einheit der Welt gewährleistet, dass wir etwas wissen und erkennen können. Ohne diese objektive Grundlage des Denkens und Erkennens gibt es keine Wahrheit, sondern nur Meinungen.

Das Selbstbewusstsein (wo es nicht in theoretischer Verzerrung seine traurige Freude daran findet, das eigene menschliche Wesen zu gunsten der Tierheit zu verleugnen) erfasst sich selbst nicht nur als Sinnenwesen, sondern als geistiges Wesen. Indem aber der Mensch sich als eine Person weiss, deren Ursprung nicht bloß in der Materie liegen kann, weiss er sich zugleich als bedingtes, endliches Wesen, und sieht sich damit hingewiesen auf eine absolute geistige Persönlichkeit. So in der Tiefe seines Gemüts an die Unendlichkeit gebunden, sieht er sich zurückgewiesen auf einen unendlichen Ursprung und hingewiesen auf ein unendliches Ziel. — Auf der andern Seite ist das menschliche Selbstbewusstsein durchaus religiös bedingt. Ohne den Halt des Gottesbewusstseins muss der Menscheng Geist sich in die Natur verlieren. Nur in der Bildung nach Gottes Ebenbild und in der Ewigkeitsbestimmung gewinnt der Menscheng Geist seine spezifische Eigenheit im Unterschied von der Natur.

Wie das Gottesbewusstsein sich im Weltbewusstsein als Bewusstsein der absoluten Abhängigkeit, im Selbstbewusstsein als Bewusstsein der ursprünglichen und bestimmungsmässigen Einheit mit Gott (eines jenseitigen Ursprungs und ewigen Ziels) bekundet, so im Gattungsbewusstsein als Bewusstsein schlechthinniger Verpflichtung.

Indem nämlich das Gattungsbewusstsein das Individuum als Glied der Menschheit hinstellt und mit ihr als einer besonderen geistigen Grösse zusammenschliesst, erhebt sich dieses Gebiet des selbstbewussten Geistes über das Ganze der Natur als eine in sich abgeschlossene Lebenssphäre; und dieser Unterschied, der sich nur aus dem absoluten Geist erklärt, schliesst in sich den Gedanken des Weltzwecks, der in der geistigen Menschheit sich auswirkt. Sieht sich aber der Einzelne im Gattungsbewusstsein von der menschlichen Gemeinschaft getragen und auf ein Handeln zur Förderung derselben hingewiesen, so liegt in diesem geistigen Bande, das ihn mit einem Reiche des Geistes verknüpft, in dem geistige Zwecke realisiert werden sollen, das Moment der Verpflichtung gegen den, der in der geistigen Menschheit ihm selbst Menschenwürde verliehen, aber auch die Menschenaufgabe gestellt hat. Im Gattungsbewusstsein liegt also die Idee dessen, der die Menschheit mit Geist begabt, sie (im Unterschied vom Tier) über die Sphäre des Sinnlichen hinausgewiesen hat auf ideale Ziele und in dieser grossen teleologisch begründeten und geleiteten Menschheitsgemeinschaft jedem zum Dienst derselben seinen Ort anweist. Indem die sittliche Idee sich so im Gattungsbewusstsein als gegründet zeigt, dass sie auf einen ewigen Ursprung und einen ewigen Zweck hinweist, enthält dasselbe in sich als integrierendes Moment das Bewusstsein schlechthinniger Verpflichtung.

Bismarck: „Ich weiss nicht, wo ich mein Pflichtgefühl hernehmen soll, wenn nicht aus Gott.“

Die Kehrseite dieser psychologischen Betrachtung ist denn auch die Tatsache, dass das Gattungsbewusstsein so unauflöslich mit dem Gottesbewusstsein verflochten und an dasselbe gebunden ist, dass es, sowie dieses verblasst, verkümmert. 1) Sowie der Gedanke des absoluten Geistes zurücktritt, hört der Menscheng Geist auf, eine über die Natur erhabene, spezifisch von ihr verschiedene Grösse zu sein, damit wird der eigentümliche Wert der Menschheit aufgehoben, und die menschliche Gattung sinkt zu einer Tiergattung (*homo sapiens*) herab, wie denn diese Konsequenz vom Materialismus (Darwinismus) klar gezogen wird: das Gattungs-



bewusstsein wird dann vom Weltbewusstsein aufgesogen. 2) Sowie der Gedanke des absoluten Willens zurücktritt, damit die Idee des Gesetzgebers und Vergelters, ist das Handeln auf die Gemeinschaft nicht mehr eine den sittlichen Trieb in Bewegung setzende geistige Notwendigkeit, sondern in das Belieben des Subjekts gestellte Geschmackssache. Das Schwanken zwischen einem schrankenlosen Individualismus, der die zügellose Selbstentfesselung des Einzelnen vertritt, und einem geistlosen Sozialismus, der die Individuen in Gattungsexemplare umsetzt, ist daher bezeichnend für den Atheismus. 3) Sowie der Gedanke einer über die Natur erhabenen Allmacht zurücktritt, verliert das menschliche Bewusstsein die Erhebung über die Natur und damit der sittliche Trieb die Kraft der Herrschaft über die sinnlichen Triebe. Denn ist der Mensch (wie die Tiere) endlich-natürliches Sinnenwesen, und eignen die sinnlichen Triebe seiner Natur, so fehlt ohne den Gottesgedanken jeder vernünftige Grund, weshalb die sinnlichen Triebe sich nicht in Freiheit entfalten sollten; und tatsächlich entspricht dem (soweit nicht eine äussere Zwangslage hindert) überall die gemeine Wirklichkeit, wo Gott nicht als die über die Natur erhabene geistige Persönlichkeit verehrt wird (Röm. 1, 21 ff.). Ist auch die Herrschaft des sittlichen Triebes über die sinnlichen Triebe im sittlichen Bewusstsein psychologisch gesetzt, so kann sie doch praktisch nicht vollzogen werden, wenn die Reflexion die Frage nach dem Warum der Herrschaftsübung nicht religiös beantwortet. 4) Sowie der Gedanke der ewigen Vernunft und Weisheit zurücktritt, fehlt der Menschheitsentwicklung jedes Ziel (Röm. 11, 36); wie damit für die Menschheit alle geistigen Zwecke fallen, so für den Einzelnen der Gedanke der menschlichen Bestimmung. Sowie aber das Gattungsbewusstsein keine Beziehung mehr hat auf eine Bestimmung der Menschheit, fehlt der ethischen Spontaneität das Ziel; und was ziel- und zwecklos ist, ist unvernünftig, und das Unvernünftige bricht in sich selbst zusammen.

Vermöge dieser Gebundenheit des Gattungsbewusstseins an das Gottesbewusstsein hängt der Bestand des sittlichen Bewusstseins an seiner Einheit mit dem religiösen. Vermöge seiner Verbindung mit diesem findet jenes seinen Ursprung, seinen Halt und sein Ziel in Gott: er hat dem psychologischen Wesensbestande des Menschen die ethische Gebundenheit an die Gemeinschaft einorganisiert, er hat den Halt der Menschenwürde an den sittlichen Trieb gebunden, er hat die Beachtung der ethischen Postulate zur Bedingung der Selbstachtung gemacht, er hat das Ge-

wissen als Grenzwächter seiner heiligen Ordnungen bestellt, er zeigt dem Menschen die Erreichung des Ewigkeitszieles als gebunden an die Beobachtung seiner ethischen Forderungen.

Verfällt aber das sittliche Bewusstsein der Auflösung, wenn es nicht vom religiösen getragen wird, so ist durch das unauflösliche Verflochtensein jenes mit diesem die Tatsache festgestellt, dass eine dieses Namens werthe Sittlichkeit (über die bloss naturhafte, unwillkürliche und unreflektierte Selbstbekundung des sittlichen Triebes hinaus und über atheistische Nützlichkeitsmoral hinaus, welche nicht den Charakter der Selbständigkeit, sondern nur der eines Zugeständnisses an den sittlichen Geist der Allgemeinheit hat) nur auf religiösem Grunde erwachsen kann.

Die Betrachtung des Menschen als des Masses der Dinge, damit die Bestimmung des Sittlichen aus dem Menschen selbst lässt das menschliche Wesen in der Luft schweben. Aber ebenso wie der Mensch als Sinnenwesen einen Boden braucht, auf dem er steht, ebenso bedarf er als Geistwesen eines ihn tragenden Grundes. Dem Schweben in der Luft des reinen auf sich selbst Gestelltwerdens folgt, weil es durch und durch unwahr ist, der Sturz in die Tiefen der Knechtschaft der Materie. Diese Tatsache kann sich bei einem gewissen Idealismus verbergen. Wenn nach Aristoteles (Nikom. Eth. 5, 8) der freie gebildete Mann sich selbst Gesetz ist, so wurde seine Ethik vor den schlimmsten Konsequenzen dieser Lehre behütet durch seine teleologische Weltanschauung und seine sozial-politische Lebensanschauung. Wo aber eine solche Orientierung fehlt, muss die Lehre, die den Menschen als auf sich selbst gestelltes Individuum zum Mass der Dinge erhebt, den schlimmsten Libertinismus entfesseln.

Bettex (Naturstudium und Christentum. 305) sagt in Bezug auf den Materialismus: „Einzig vernünftiger Zweck eines so kurzen, aus dem Nichts auftauchenden, in das Nichts versinkenden Menschenlebens kann nie sein, die grösstmögliche Summe von Lust und die kleinstmögliche Summe von Unlust durchzumachen.“

A. Drews: „Unsere Jugend pfeift mit Nietzsche auf alle Sittlichkeit, weil die bisherige religiöse Weltanschauung ihre Motivationskraft für sie eingebüsst hat, und man nicht imstande ist, ihr eine bessere Begründung des ethischen Verhaltens zu liefern; und wer für Sittlichkeit als solche überhaupt noch ein Interesse hat, der lässt sie in den Bemühungen um eine „ethische Kultur“ eines langsamen, aber anständigen bürgerlichen Todes sterben. Denn auf nichts anderes können alle Bemühungen hinauslaufen, die Ethik unabhängig von der Religion zu machen.“ „Gewiss sind ja allgemeine Menschenliebe und Humanität sehr schöne Dinge, nur schade, dass man sie ausserhalb eines religiösen Verhältnisses niemandem annehmbar machen kann, der sie nicht schon besitzt, es sei denn durch eudämonistische Erwägungen, worauf denn die ethische Kultur schliesslich verblühter oder unverblühter Weise stets

hinausläuft.“ Drews urteilt: „Erst innerhalb eines religiösen Verhältnisses werden die ethischen Vorschriften zu praktischen Lebensmächten und gewinnt der Mensch die Kraft, sich jene nicht nur einzuverleiben und nach ihnen seinen Willen umzubilden, sondern auch ihre stete Verwirklichung sich selbst zur Pflicht zu machen und darnach auch tatsächlich zu handeln. Darum ist nur die Religion imstande, wahre Sittlichkeit im Sinne eines unegoistischen und überegoistischen Handelns aus der entsprechenden Gesinnung heraus zu erzeugen, und nur erst als Moment eines religiösen Verhältnisses gewinnt das sittliche Verhalten des Menschen zu seines Gleichen diejenige zwingende Notwendigkeit und Unverbrüchlichkeit, ohne welche es ein mehr oder minder zufälliges Verhalten aus Willkür oder Laune darstellt.“ Das ist von Theologen oft genug gesagt worden. Aber A. Drews ist Schüler E. v. Hartmanns.

2. Die Verbindung von Sittlichkeit und Religion bestimmt sich schon nach dem Entwickelten näher als ein Verhältnis der Bedingtheit der Sittlichkeit durch die Religion. Denn durchdringt das Gottesbewusstsein als die Bewusstseinsform, die auf das Unendliche geht, die endlichen Bewusstseinsformen, so folgt daraus, dass es, diese durchherrschend, ihre Gestalt entscheidend bestimmt, und da es sie nicht nur einzeln, sondern alle wie ihren Zusammenhang beeinflusst, die zusammenfassende Einheit des Personlebens herstellt. Wie das Gottesbewusstsein die Form des Weltbewusstseins bestimmt (die Weltanschauung hängt so sehr an der Gottesanschauung, dass man sachlich von Gottes- und Weltanschauung redet), wie es über die Gestalt des Selbstbewusstseins entscheidet (Selbstschätzung und Selbstbeurteilung richtet sich ganz nach der Gottesidee), so empfängt von ihm das Gattungsbewusstsein und damit das sittliche Bewusstsein seine Bestimmtheit hinsichtlich der Verpflichtung zum Handeln, ihres Grundes, Motivs und Ziels, ihres Inhalts und Umfangs, ihres Werts und Erfolgs. Tatsächlich zeigt sich denn auch in den Individuen wie in der Gesellschaft, dass die Auffassung wie der Bestand der Sittlichkeit sich nach der Gestalt und Kraft des Gottesbewusstseins richtet.

Joh. Müller: „Glaube ist die Schwingung des Lebens Gottes in der Seele, die sich durch das ganze Wesen des Menschen ausbreitet und auf Gott zurückflutet.“ Das geschöpfliche Wesen des Menschen ist von Natur in Religion getaucht. Von ihr lebt alles eigentümlich Menschliche. Aber das Endliche flutet auch hinein in die Religion.

Wenn in der Durchdringung des Gattungsbewusstseins vom religiösen Bewusstsein das erstere durch das letztere bestimmt wird, so liegt doch in dem angegebenen Verhältnis, dass ebenso, wie vom Weltbewusstsein und Selbstbewusstsein eine Rückwirkung auf das Gottesbewusstsein er-

folgt, eine solche auch vom sittlichen Bewusstsein aus eintreten kann. Kräftigkeit lauterer, sittlichen Lebenstriebes, wenn sie auch überhaupt nur auf Grund religiöser Gesinnung vorhanden sein kann, ist infolgedessen bedingend für Reinheit der religiösen Entwicklung, Joh. 3, 19 ff. 7, 17, wogegen verkehrte ethische Lebensrichtung oder unsittliche Gesinnung verderbend oder auflösend auf die Gottesanschauung wirkt. Diese Rückwirkung aber ergibt keinerlei Instanz dagegen, dass das sittliche Bewusstsein primär vom religiösen bestimmt ist. Denn ethische Gesinnung kann garnicht bestehen ohne ein gewisses Mass religiöser Überzeugung; und auch die sittliche Lebenshaltung, ohne die religiöse Fortschritte nicht möglich sind, setzt immer ein gewisses Mass religiöser Anschauung schon voraus.

Hat der Satz: wie der Mensch, so ist sein Gott! auch eine Wahrheit, so ist doch entscheidender der: wie sein Gott, so ist der Mensch. Nur indem man erkennt, dass das Gottesbewusstsein als Ewigkeitsmoment im Gattungsbewusstsein enthalten ist, darum dieses entscheidend bestimmt, aber darum natürlich auch in gewissen Rückwirkungen von diesem her Wandlungen erfährt, kann man in falscher Isolierung des letzteren Gesichtspunkts die Religion zu einem Annex der Moral herabdrücken.

Die Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion wird bewiesen durch die Tatsachen der Geschichte. Es gibt weder eine deutsche, noch eine englische oder französische Moral (Paulsen), sondern innerhalb einer und derselben Nation haben die verschiedenen Individuen die Moral ihrer Konfession. So zeigt sich die Moral überall religionsgeschichtlich bestimmt; und es gibt keine wirksame Verbreitung von Moralgrundsätzen auf anderem als religiösem Wege. Jeder Versuch aber, Moral auf anderem Wege als dem der Mission zu verbreiten, hat denselben Erfolg wie der, religionslose Kultur zu pflanzen, nämlich den der Auflösung naturwüchsiger Sitte ohne Begründung christlicher. In der Sittlichkeit hat eben der Einzelne gattungsmässiges Gepräge; rein individualistische Moral ist Halbmoral oder Missmoral. Darum untersteht der Einzelne im Ethischen Gesellschaftsfaktoren. Der entscheidendste Gesellschaftsfaktor ist aber in allen Zeiten und Völkern die Religion, die zwar auf der einen Seite das Individuellste, auf der anderen Seite aber das Universellste ist; sie gibt daher auch den Einzelnen, soweit sie sich von ihr erfassen lassen, ihre sittliche Lebensrichtung.

Viele Juden der Gegenwart bilden sich ein, sie folgten einer allgemeinen Moral der Gebildeten. Tatsächlich haben sie mit dem spezifisch Jüdischen gebrochen und folgen einer Aufklärungsreligion, wie sie seit dem vorigen Jahrhundert in breiten christlichen Kreisen lebt,



unterscheiden sich denn auch in ihrer religiösen Lebensansicht wenig von liberalen Protestanten und unterstehen wie diese einer abgeblassten christlichen Moral.

In allem Heidentum ist vermöge der Vermischung von Gottesbewusstsein und Weltbewusstsein die Gottheit von der Welt ungeschieden, wird daher in Form von Naturkräften vorgestellt und nimmt an der Geteiltheit der Welt teil, kann daher auch nicht rein ethisch vorgestellt werden, kann also auch wahrhaft sittliche Erhebung über die Natur nicht begründen. Solange die Gottheit noch, in die Welt verflochten, nicht als ethische Persönlichkeit begriffen wird, kann die Religion echt ethische Haltung nicht gewinnen.

Heidentum und heidnische Unsittlichkeit hängen nach Röm. 1 so notwendig zusammen wie Ursache und Wirkung. Namentlich die Apologeten der alten Kirche, welche die heidnische Lasterhaftigkeit und ihren Zusammenhang mit der Religion vor sich hatten, haben in der Schilderung heidnischer Unsitte betont, wie wenig die antiken Gottheiten echte Moral zu tragen imstande waren. Was dort galt, gilt überall: jeder Heide hat die Moral oder Unmoral, die seiner Religion entspricht.

Die Rousseaus Ideen von der Idealität des Naturzustands entsprechende moralische Hochstellung des Wilden, „der Europas über-tünchte Höflichkeit nicht kannte und ein Herz, wie Gott es ihm gegeben, von Kultur noch frei im Busen fühlte“, ist längst zu den Phantomen verwiesen. Damit ist aber natürlich nicht aufgehoben, dass einfache Naturvölker einen gewissen Bestand primitiver Sitte haben, dem gegenüber die Moral des Islam oder die Kultur des Branntweins Rückschritte bezeichnet. Neben solcher einfachen Sitte stehen aber überall im Heidentum entsetzliche Greuel.

Monotheistische Ideen und Reformversuche sind auf heidnischem Boden, wie das bei der pantheistischen Grundlage des Polytheismus natürlich ist, wiederholt aufgetreten; aber als Weltreligion hat sich auf dem Grunde des Brahmanismus einzig der Buddhismus erhoben. Als pantheistische Religion negativ aufgefasster Erlösung konnte der Buddhismus wesentlich nur negative Askese neben unwirksamen Moralregeln des Mitgefühls mit der leidenden Kreatur erzeugen, die dadurch noch unwirksamer wurden, dass der schwächliche Pantheismus keinen Damm bot gegen das Eindringen des traurigsten Götzendienstes wie des aufgeklärten Atheismus. So erzeugt der Buddhismus nirgends moralische Kräftigkeit, vielfach aber moralische Stumpfheit.

Erst auf dem Boden der Offenbarungsreligion werden Gottes- und Weltbewusstsein so geschieden, dass sie in ein richtiges Verhältnis zueinander treten: Gott bekundet sich (Ps. 33) als schlechthin über die Welt erhabene (Jes. 57, 15. Ps. 113, nicht nach Art der Heidengötter in sie verflochtene), aber eben darum

sie allmächtig beherrschende Persönlichkeit (während die Heidengötter keine Allmacht über die Natur haben können, in die sie selbst verstrickt sind). Indem so der allmächtige Gott als der Heilige und Gerechte sich bezeugt, hat das Alte Testament eine ethische Gottesanschauung, die für die Glieder des alten Bundes die Forderung der Heiligkeit, d. h. der Absonderung von der Natur (Lev. 19, 2. 11, 44. 45) und heidnischer Sitte (Lev. 20, 26) begründet. Ist Gott ethische Persönlichkeit, so ist notwendig auch die Gottesverehrung ethischer Art, und die kultischen Leistungen, die dem Gottesdienst noch anhaften, ordnen sich doch schon ethischen Gesichtspunkten unter (Jes. 1, 11 f. Jer. 6, 20. Am. 5, 21 ff. Ps. 50, 8). Weil aber im Alten Testament das Gottesbewusstsein und das Gattungsbewusstsein noch nicht deutlich auseinandergetreten ist, also der Herr Himmels und der Erde sich noch als Hilfs- und Heilsgott eines besonderen Stammes bzw. Volkes bekundet, dient der Israelit dem Gotte Israels ethisch noch durch den Erweis der Nächstenliebe (Lev. 19, 18) im Rahmen Israels; und vermöge der Partikularität des Bundes Gottes mit Israel schliesst die Furcht vor Gott in den Gehorsam gegen ihn auch zeremonialgesetzliche Leistungen ein, welche die Moral noch auf knechtischer Stufe halten (Gal. 4, 1 ff.).

Die universale Linie wahrhaft ethischer Religiosität ist fortgesetzt in der neutestamentlichen Offenbarung, die partikuläre Linie israelitischer Stammesbegrenzung und zeremonialgesetzlichen Knechtsdienstes ist in Form eines verknöcherten Fanatismus und geistlosen Formelwesens fortgesetzt im Judentum. Alle Versuche, die talmudische Moral eines brutalen Stammesegoismus in die christliche Liebeslehre umzudeuten, scheitern an der Tatsache, dass Jesus Christus in den Pharisäern, den besseren Vätern der späteren viel geistloseren talmudischen Rabbinen, die jüdische Moral wie ihren Abstand von der christlichen schon deutlich charakterisiert hat.

Ist auch die alttestamentliche Gottesoffenbarung eine wahre (Joh. 4, 22), so wird doch diese erst im neuen Bunde vollendet, in dem der Herr Himmels und der Erde sich bekundet als Vater der Menschheit (Luk. 15, 11 ff. Röm. 3, 29. 4, 11. 12. 10, 12). Der reinen Gottesanschauung (1. Joh. 4, 8. 16) als der über die Welt erhabenen und doch die Welt allmächtig durchwaltenden Persönlichkeit, die durch Christum die Menschen dem Reich Gottes eingliedert (Luk. 15, 11 ff.), in Gemeinschaft mit sich und untereinander versetzt (1. Joh. 4, 7 ff.), entspricht die reine Auffassung der Sittlichkeit als tätiger Liebe im Dienste der Gemeinschaft (4, 11 ff.). Der Gottesdienst ist daher nicht mehr

kultisch, nicht mehr lokal gebunden (Joh. 4, 21 ff.), sondern das Opfer, erfüllt in dem einzigen Opfer Jesu Christi (Hebr. 9, 12. 26), wird in der Glaubenseinheit mit Jesu Christo so vollendet, dass der wahre Kultus religiös vollzogen wird in lauterer Selbsthingabe an Gott (Röm. 12, 1), ethisch in aufrichtiger Selbsthingabe an die Gemeinschaft (Jak. 1, 27). Ist also die Eigentümlichkeit der Offenbarungsreligion, dass sie ethischen Charakter hat, so ist die christliche Religion die ethische Religion κατ' ἐξοχήν.

Der ethische Charakter der christlichen Religion hat die Bedeutung, dass in ihr die ganze Religiosität bezogen ist auf die sittliche Aufgabe und die gesamte sittliche Aufgabe bezogen auf die Religiosität (in welcher Beziehung Schleiermacher das Christentum als teleologische Form der Frömmigkeit charakterisiert hat). Nicht so ist derselbe zu verstehen, als wenn Religion und Moral sich deckten, Religion in Moral aufginge (Kant), sondern so, dass einerseits das Gebetsleben die ganze sittliche Entwicklung in sich aufnimmt, sittliche Mängel auf religiöse Schwäche zurückgeführt werden, sittliche Kräftigkeit in religiöser Empfänglichkeit für Gott gewonnen wird, und dass andererseits sittliche Lebenshaltung die Bedingung wahrer Gottesgemeinschaft wird.

Die N.T.lichen Aussagen über den sittlichen Charakter der christlichen Religion sind so zahllos, dass nur ein kurzes Hervorheben einzelner möglich ist.

Jeder religiöse Fortschritt ist ethisch bedingt, Joh. 3, 19 ff. Mark. 1, 14. Hunger und Durst nach Gerechtigkeit ist die Voraussetzung für den Eintritt in die wahre Gottesgemeinschaft Matth. 5, 6. Von vorn herein stellt das Christentum schon für den Eintritt in dasselbe sittliche Forderungen, 1. Thess. 4, 3. Auf Grund der Sündenvergebung geht ein gutes sittliches Bewusstsein 1. Petr. 3, 21 den Bund mit Gott ein. In der Gemeinschaft mit Jesu Christo und dem Vater bleibt nur, wer Jesu ἐντολής bewahrt Joh. 14, 21 ff. 15, 10. Wer Jesu Wort nicht bewahrt in Beobachtung der christlichen Grundvorschrift der Liebe, geht der Jüngerschaft verlustig, Joh. 13, 35. 15, 14. Lieblosigkeit trennt von der Liebe Gottes, 1. Joh. 3, 17. Dagegen praktische Liebesbewährung bezeugt das Stehen in der Liebe Gottes und bewahrt in ihr 1. Joh. 4, 7. 8. 16. Das Christentum fordert dauernd einen der Berufung entsprechenden Wandel Ephes. 4, 1. Kol. 1, 10. Nur in dem Masse wird also der Christ vollendet, wie er der Sünde Herr wird und Gottes Willen zu vollziehen willig ist, Matth. 7, 21 ff. 18, 23 ff. Das Gebetsleben bewahrt darum seine Reinheit nur in einem Leben der Heiligung, Matth. 6, 12.

Auf der andern Seite ist jeder ethische Fortschritt religiös bedingt: nur auf Grund der im Glauben erfahrenen Sündenvergebung ist Liebesübung möglich, Luk. 7, 47. Ohne Jesum können seine Jünger nichts tun, Joh. 15, 5, wogegen die Lebensgemeinschaft Fähigkeit zum Fruchtbringen gibt. Alle sittliche Kraft muss daher aus dem Gebet genommen werden, 15, 7, entspringt demütiger Glaubensempfänglichkeit, 2. Kor. 12, 9. 10. Aber die Erlösungsgnade erzieht eben auch zu einem sittlichen Leben, Tit. 2, 12 ff. Wer im Geist lebt, muss auch im Geist wandeln, Gal. 5, 25.

Demgemäss sind Kinder Gottes diejenigen, die Liebe üben, Matth. 5, 43 ff. Die rechten Jünger Jesu bekunden sich weniger in religiösen Grosstaten als in praktischer Sittlichkeit, Matth. 7, 22 ff. 25, 34 ff. Luk. 13, 25 ff. An der Frucht echter Sittlichkeit wird das wahre Christentum erkannt. Matth. 7, 16 ff. Joh. 15, 3 ff. Die Bruderliebe ist das Merkmal und Kennzeichen der Jüngerschaft, Joh. 13, 35. 1. Joh. 3, 23 f. Die Liebe, durch die der Glaube selig ist, Gal. 5, 6, bezeichnet die Höhe, aber auch den Wert des Christenstandes, 1. Kor. 13. Ohne sittliche Bewährung ist der Glaube, der sich, wo er ist, als Kraft bewähren muss, tot, Jak. 2, 17. 20.

Anm. Der ethische Charakter der christlichen Religion wird überall da verkannt, wo die christliche Religiosität in Frömmigkeit aufgeht, wie im Mönchtum überhaupt, so namentlich im Quietismus, der die Sittlichkeit in Andacht auflöst, aber auch in dem Mystizismus, dem die Welt so in Gott sich verliert, dass die Beziehungen zur Welt ersterben in der Beziehung zu Gott (Labadie, Schortinghuis u. a.) Er wird ferner da verkannt, wo die Frömmigkeitsübungen das Berufsleben und die Pflichtübung beeinträchtigen, so dass der Vorwurf einer für die Wirklichkeit untüchtig machenden Frömmelei entsteht: das ist der Fall in dem einseitigen Pietismus, der so durchgeführtes Gebetsleben will, dass die Gemeinschaft mit Jesu eine fortwährende „bewusste“ ist und daher für irdische Dinge keinen Raum lässt.

3. Ist auch zuzugestehen, dass es naturwüchsiges moralisches Verhalten ohne Religion geben kann, so gewinnt das sittliche Bewusstsein doch einzig in der Verbindung mit dem religiösen den Halt, der ihm dauernde und durchschlagende Geltung sichert.

1) Zeigte uns die psychologische Untersuchung des Gattungsbewusstseins das Sittliche als das durch die menschliche Natur Gewiesene, also vom Wesen des Menschen aus Seinsollende, so erscheint es doch erst unter dem religiösen Gesichtspunkt als das Absolute des göttlichen Willens (1. Thess. 4,2 u. s. w.), demnach als das für den menschlichen Willen Unvermeidliche, Seinmüssende. Ebenso wie die Impulse des Erkenntnistriebes, des Kunsttriebes unbeachtet bleiben oder zurückgedrängt werden können, kann der Mensch die Impulse des sittlichen Triebes in



Unnachgiebigkeit gegen sie niederdrücken, solange sie nur vom Gattungsbewusstsein herkommen, und kann sie in Willkür ver- arbeiten. Dagegen sowie die Anregungen des sittlichen Bewusst- seins als der menschlichen Natur immanente Antriebe erkannt werden, die Reflexe des göttlichen *θέλημα* sind (Röm. 12,3. Matth. 7,21), der diese Forderungen an den Menschen stellt, sowie also das innere Sollen als ein nicht bloss menschliches oder will- kürlich menschliches, sondern notwendig menschliches erkannt, gewinnt der Inhalt des sittlichen Sinns und Triebes das Ge- präge schlechthinniger Notwendigkeit. In das Belieben der Will- kür gestellte Nützlichkeits erwägung oder Geschmacksrichtung und der Ewigkeitsdrang absoluter Verbindlichkeit ist hiernach der Unterschied religionsloser und religiöser Moral.

2) Fanden wir, dass der Gegensatz, um den es sich im Ethischen handelt, nicht vorwiegend der innermenschliche Gegensatz von Geist und Natur ist, sondern der von Person und Person, von Individuum und Gemeinschaft, so sehen wir hier: dieser Gegen- satz trifft zugleich das Verhältnis des Menschen zu Gott, indem das Gattungsbewusstsein vom Gottesbewusstsein beherrscht wird, mit andern Worten: indem Gott die Menschheit als ethische Gemeinschaft will. In dem Verhältnis des Menschen zur Gemein- schaft, als durch das angeborne sittliche Bewusstsein geregeltem, ist also sein Verhältnis zu Gott mitberührt, da Gott die Mensch- heit im Reiche Gottes als eine Einheit organisiert wissen will, in der sein Geist das zusammenhaltende Band ist (Eph. 4,3), indem das Böse den Widerspruch gegen den tiefsten sittlichen Trieb des eigenen Wesens bezeichnet, bedeutet es zugleich Negation der gottgegebenen Bestimmung, also Auflehnung gegen den Gott, nach dessen Ebenbild der Mensch erschaffen ist, und indem das Gute sich in Nachgiebigkeit gegen den gottesgesetzten sittlichen Lebenstrieb vollzieht, wirkt es nicht nur in der Menschheit ge- meinschaftsstiftend, sondern knüpft auch Gemeinschaft mit dem, dessen Wille in der Auswirkung des sittlichen Triebes sich vollzieht.

So erweist sich die Autonomie des sittlichen Bewusstseins näher als Theonomie. So wenig die Autonomie unserer Denk- und Urteilkraft die Bedingtheit des Erkennens durch die Denk- gesetze aufhebt, so wenig die Autonomie des sittlichen Bewusst- seins die Bedingtheit durch das Sittengesetz (das in sich ein reli- giöser Begriff ist): die Autonomie schliesst also die Theonomie nicht aus, fordert sie vielmehr zu ihrer notwendigen und un- erlässlichen Ergänzung (Daub, Eschenmayer, Trendelenburg, Schliephake, Ahrens, Lamers u. v. a.).

4. Philosophische Sonderung der verschiedenen Seiten des Bewusstseins wie religionslose Aufklärung kann die Autonomie des sittlichen Bewusstseins behaupten, ohne sie auf Theonomie zurückzuführen. Dieser Moralismus in allen seinen verschiedenen Formen schädigt nicht nur die Religion, sondern — trotz des Vorgebens Moral zu begründen — dient stets auch zur Untergrabung der Moral. Die autonome Moral (*morale indépendante*), auf dem Boden des Theismus wie des Pantheismus undenkbar, entspricht entweder dem Atheismus oder dem Deismus. Der letztere kann, die religiöse Idee zu einem Annex der Moral machend, dieser einen gewissen religiösen Hintergrund geben. Aber Schatten ist keine Basis. Auch bei der religiösen Orientierung des Deismus bleibt die autonome Moral in der Luft schwebend.

In der Antike war jede dieses Namens werthe Moral religiös orientiert; aber natürlich musste schon in der Antike, nachdem die Aufklärung die alten Götter bei Seite geworfen hatte, autonome Moral entstehen, die den Menschen als das Mass der Dinge betrachtete. In der Neuzeit regte sich die autonome Moral, sowie der Materialismus aufkam. Diese hat vielfach nur die Haltung, moralische Erscheinungen und Vorgänge zu beschreiben, nimmt also den Grundzug psychologischer Statistik oder Soziallehre an. Zu der Abgeschmacktheit der kindischen Behauptung, dass die Religion Moral zerstöre, Gottlosigkeit sie baue, versteigt sich selten der Eifer atheistischer Paradoxie. Wo man nicht blos ethische Bewegungen der Seele und des Volkskörpers beschreibt, sondern dazu fortgeht, moralische Anweisungen zu geben, ist es durchweg Auch-Moral, d. h. der Atheismus ist als solcher vollkommen unfähig, moralische Vorschriften zu erzeugen, behauptet aber oft, nicht bloss die Religion, auch die Religionslosigkeit habe Moral: es ist also lediglich Wettbewerb-Moral, die sich gelegentlich in der Reklame zu dem phrasenhaften Vorgeben aufschwingt (Häckel), dass sie die beste oder einzig gute sei, wie die Schnecke sich vielleicht einbildet, der beste oder schnellste Renner zu sein.

Diese religionslose Moral setzt gegenwärtig viele eifrige Federn in Bewegung, deren Betriebsamkeit in bedauernswertem Abstand steht von ihrer Urteilslosigkeit, und kann nur Erstaunen erwecken über die sinn- und zwecklose Danaidenarbeit. Fred Bon, Hahnemann, Cesca u. a. entwerfen optimistische Zukunftsbilder einer herrlichen Entwicklung ohne Religion und Metaphysik. Das hat denselben Wert, als wenn jemand auf seinem Studierzimmer die Weltkarte zu Gunsten der Gerechtigkeit und Freiheit verbessert; will er seine Weltkarte den Politikern präsentieren, so werden sie ihn an einen Psychiater weisen. Und wenn unsere evolutionistischen Phantasten soziale Utopien entwerfen, so antworten die Sozialistenführer praktisch damit, dass sie auf den Mauern ihrer Arbeitermassen die Fahne des individuellen Egoismus aufpflanzen.

Ich sehe ein Verdienst der Lehre Nietzsches in dem tatsächlichen Hohn über die Moralitätsheuchelei des Atheismus (vgl. Carneri, Grundlegung der Ethik. Wien 1881). Und man kann nur staunen, dass nach Nietzsches Cynismus Leute von einem Religionshass wie Steinhausen, Unold, Wyss, Wolfsdorf u. a. noch den Mut finden können, auf Dornen Trauben oder auf Diesteln Feigen züchten zu wollen. Auf Grund atheistischer Voraussetzungen mag man Tatsachen feststellen, Erscheinungen beobachten, Entwicklungen aufweisen und dergl. Aber schon die Aufstellung von sittlichen Entwicklungsgesetzen kann nur um den Preis der Zuhilfenahme der Idee einer sittlichen Weltordnung erkaufte werden, die der Bewegung ein Ziel gibt, ohne das es keine Bewegungsgesetze geben kann. Noch viel weniger kann die Aufstellung von innerlich bindenden Normen gelingen. Schopenhauer hatte die Ehrlichkeit einzugestehen, dass es eine tragkräftigere Begründung der Sittlichkeit als die christliche nicht geben kann. Und das muss am Ende jeder, der Anspruch darauf macht, dass seine Fähigkeit, die Wirklichkeit zu sehen, und seine Urteilskraft ernst genommen wird. Selbst Lecky hat die sittlichen Wirkungen des Christentums anerkannt: „Das Christentum verband mit seinen unterscheidenden religiösen Lehrensätzen ein reines und edles System der Ethik. Es rief mehr heldenhafte Taten hervor und bildete mehr rechtschaffene Menschen aus, als dies irgend ein anderer Glaube tat. Es bildete den Charakter von Massen um und belebte das alte Herz mit neuer Begeisterung. Es erlöste und erneuerte die verderbtesten Glieder der Menschheit.“

Und diese Geistesmacht denken Phantasten wie Comte und Cesca durch atheistische Religion zu ersetzen!

Der Deismus, der den Weltverlauf in sich selbständig vorstellt und Gottes allmächtige Einwirkung auf die Welt leugnet, mindestens beiseite schiebt, zerstört die Gebundenheit des Gewissens an Gott, postuliert daher wenigstens Koordination von Moral und Religion, und vertritt, wo er die Tendenz zeigt, zu Theismus fortzugehen oder in Pantheismus umzuschlagen, gelegentlich Subordination der Religion unter die Moral.

In England ist, nachdem die Loslösung der Moral von der Religion durch Bacon schon begründet war, religionslose Moral ein Schlagwort des englischen Deismus geworden. Auch Clarke und Wollaston sahen das Sittliche als in sich feststehend an, abgesehen von der Gottesidee, weil ihnen das Sittliche in der Angemessenheit an die Dinge besteht — ein Gedanke, mit dem sie im Grunde genommen in die stoische Naturmoral zurücklenkten. Graf Shaftesbury sah in der Verbindung von Religion und Moral den Ruin von beidem, offenbar weil er weder, was das eine noch was das andere ist, wusste: soll ein Band vorhanden sein, so soll sich nach ihm die Religion auf die Moral stützen.

Gänzliche Trennung von Religion und Moral vertrat Bayle: er kann sich einen Staat von lauter Atheisten denken und meint, der schlechteste Christ könne der beste Bürger sein.

In Deutschland ist die deistische autonome Moral theoretisch begründet und mit Energie vertreten von Kant, der freilich vermöge

theistischer und pantheistischer Anwendungen eine reine Theorie durchzuführen nicht imstande war. Der Gegensatz, aus dem nach Kant das Sittengesetz begriffen werden soll, ist der des Menschen als Vernunftwesen und des Menschen als Sinnenwesen, vermöge dessen der Mensch als Vernunftwesen sich selbst Gesetz ist. Theonomie verwirft Kant als Heteronomie. Ähnlich Fichte. Aber wie wenig sich solche autonome Moral in ihrer Unabhängigkeit zu halten vermag, zeigt sich darin, dass beide der Moral den Hintergrund einer religiösen Weltansicht geben. Beiden ist in pantheistischer Weise das Sittengesetz das Weltgesetz, das Sittliche Erzeugnis der intelligiblen Welt. Und Kant endete zur Stützung der Moral in religiösen Postulaten, welche wenigstens religiöse Vorstellungen als Anhängsel der Moral ergeben.

Auf Grund des modernen popularphilosophischen Empirismus ist diese Subordination der Religion unter die Moral in die Theologie übertragen durch Ritschl und seine Schule, am offensten und extremsten vertreten durch Bender, der meinte, dass die Gottesanschauung sich bestimme nach der erreichten Kulturstufe und nach dem sittlichen Lebensideal dieser Kulturstufe — eine Geschichtsansicht, welche die Tatsachen geradezu auf den Kopf stellt. Aber bei vielen entspricht die Abhängigmachung der Religion von der Moral der modernen Stimmung, der die Moral etwas Feststehendes, die Religion etwas Unsicheres ist. (Hoffmann, *La religion basée sur la morale*. Bruxelles 1901). So wollte der herbartisch gerichtete Pädagoge Dörpfeld die Dogmatik auf die Ethik gründen. Mit prinzipieller Klarheit ist festzustellen, dass im Unterschied von der religionslosen oder autonomen Moral religiöse Moral nur diejenige ist, die sich auf einer metaphysisch-religiösen Grundlegung aufbaut, nicht diejenige, die sich durch eine nachträgliche religiöse Orientierung in der Art von Kants Kritik der praktischen Vernunft einen metaphysischen Hintergrund schafft. Der dänische Theologe, der den empiristischen Neukantianismus in der Ethik geltend macht, Krarup (*Grundriss der christlichen Ethik*. Übersetzt von Küchler, Freiburg 1897), sucht nachzuweisen, wie die Moral sich selbst in der Religion ihre notwendige Ergänzung gibt, da das Sittengesetz auf eine geistige übersinnliche Welt hinweist, welche eben durch die Religion erschlossen wird. Aber wenn das sittliche Bewusstsein nicht vermöge seiner innern Gesetzmässigkeit auf den absoluten Gesetzgeber zurückweist, also sich als in einer übersinnlichen Welt wurzelnd beweist, sondern sich aktiv einen übersinnlichen Hintergrund gibt, so überschreiten wir damit die atheistisch-deistische Autonomie nicht durch grundsätzliche Unterschiede. Krarup hat religiöse Tendenz, aber nicht religiöse Grundlegung. Und die religionslose Moral ist also bei ihm noch nicht überwunden. Unter religionsloser Moral versteht man doch eben seit Bacon und Hobbes die autonome, die auf die Begründung des Sittlichen aus der durch die göttliche Schöpfung gesetzten Naturanlage verzichtet. Kants autonome Moral hat ihre Eigentümlichkeit darin, dass sie, die religiöse Begründung ablehnend, sich religiöse Vorstellungen zum Annex gibt. In den Bahnen Kants aber bewegt sich der genannte Grundriss, indem der Moral die



Kraft zugetraut wird, in sich selbst zu ruhen. Die Sachlage war aber insofern bei Kant anders, als Kants Moral eine Grundlage in seiner Metaphysik hatte; sie war also nicht wurzellos. Verzichtet man aber mit dem empiristischen Neukantianismus, der tatsächlich Antikantianismus ist (vgl. Stange, Einleitung in die Ethik I., Leipzig 1900), nicht bloss auf religiöse, sondern auch auf metaphysische Begründung, verzichtet man auf eine psychologische Begründung in der menschlichen Naturausstattung, so sehe ich bei klarem, konsequentem Denken keine Möglichkeit, dem Illusionismus zu entgehen. Der Einzelne hat ja natürlich immer das Recht, inkonsequent zu sein. Aber die Prinzipien müssen sich ausleben.

Infolgedessen lenkt auch die Philosophie gegenwärtig bei vielen zu der Einsicht zurück, dass das Sittengesetz die subjektive psychologische Tatsache ist, in der sich die objektive sittliche Weltordnung spiegelt, die nur als die Ordnung eines Weltordners existieren kann (W. Schneider; vgl. Fulliquet, sur l'obligation morale. Paris 1898). Immerhin übt das Schlagwort der autonomen Moral noch die berauschende Wirkung des „Modernen“.

Bei manchen macht die Koordination von Religion und Moral lediglich den Eindruck eines Zugeständnisses an Zeitvorurteile und Zeitschlagworte, wie schon bei Reinhard. Stanges Parallelismus von Moral und Religion steht in Abhängigkeit von Kant und Herbart.

Rothe hat in inkonsequenter Weise dem Moralismus seinen Tribut gezollt: „Das Bewusstsein um die Selbstständigkeit der Moralität gehört mit zu den unveräusserlichen Errungenschaften der gegenwärtigen Bildung.“ Dabei behauptet er zugleich (§ 87), dass die Moralität das religiöse Verhältnis involviere, so dass keine sich vollkommen klar bewusste Moralität denkbar wäre, die nicht zugleich bewusste Frömmigkeit wäre. Bei Rothe hat ebenso wie bei andern Vermittlungstheologen die Kant'sche Hochstellung des Moralischen verwirrend gewirkt, indem sie dem Moralischen den höchsten Wert zuschrieben. Für die christliche Überzeugung ist das falsch; für sie hat nicht den höchsten Wert das Moralische, sondern das Religiöse. (Vgl. die Lehre vom höchsten Gut § 28). Der Abweg eines Moralismus, der alles dem Moralischen als dem höchsten Gesichtspunkt unterordnet, ist auch von Ethikern wie Schmid, Dorner, Martensen nicht vermieden. In der Gegenwart hat er oft nur den Wert phraseologischer Tradition (Ströle).

Die autonome Moral, mag sie sich noch so prahlerisch gebärden, zeigt in der Wirklichkeit, wo mit ihr praktische Versuche gemacht werden, überall (wie in Frankreich) dasselbe Ergebnis der Untergrabung bzw. Auflösung der Sittlichkeit. Sittliches Handeln wird eben wurzellos, wenn es nicht in einer sittlichen Weltanschauung begründet ist, und ziellos, wenn es nicht in Beziehung gesetzt ist zur menschlichen Bestimmung. Die Selbsttätigkeit des sittlichen Handelns wird einzig in Bewegung gesetzt durch ein ausreichendes Motiv, und ein solches liegt einzig in einer das Subjekt bestimmenden Notwendigkeit, dieses allein in der Abhängigkeit von Gott. Ist dagegen der Mensch auf sich

selbst gestellt, so ist kein Grund zu entdecken, wie etwas anderes als der individuelle Egoismus das bestimmende Motiv des Handelns ergeben könnte.

Über die Resultate des religionslosen Moralunterrichts in Frankreich sagte der Temps, eine nicht durch Achtung vor der Religion ausgezeichnete Zeitung: „Man hat die sittliche Erziehung in der Schule seit zehn und mehr Jahren auf die Moral des wissenschaftlichen Positivismus gestützt, d. h. auf Aussagen von Menschenwürde, Vaterlandsliebe und Achtung vor der Menschheit. Während man nun in der Schule dem Kinde ein Glorienbild von Menschen, dem Menschengeschlecht und dem Vaterlande entwarf, sah der zum Mann gewordene Jüngling . . . plötzlich, dass der Mensch ein recht schlechtes verderbtes Geschöpf ist . . ., dass diese menschliche Gesellschaft, die er verehren, auf die er sein Vertrauen setzen sollte, voller Laster und . . . Ungerechtigkeit steckt . . . Das ist immer der verborgene Grund der Enttäuschung, die die rein positivistische Moral dem Kinde bereitet. — Ohne einen inneren religiösen Glauben wird die Moral ohnmächtig sein . . . Müssen wir also zum konfessionellen Katechismus zurückkehren? Keineswegs, das Heil liegt nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft . . . Wir schliessen mit dem Worte Jean Maté's: Den konfessionellen Unterricht überlassen wir der Kirche, aber der gemeinsame Grund einer universellen Religion, der sich allen aufdringt und den Fortschritt des menschlichen Bewusstseins fördert, kann nicht aus dem Programm unserer Schulen entfernt werden, ohne deren Grundlagen zu untergraben.“ Und Emil Zola, der lange als Herold der Religionslosigkeit galt, hat, nachdem er ihre Wirkungen beobachtet hatte, in bezug auf das soziale Problem geurteilt: „Das Problem stellt sich so: genügt es den Völkern, Brot zu haben, um glücklich zu sein? Wird man die Summe menschlichen Leidens vermindert haben, wenn man jedem sein Butterbrod gestrichen haben wird? Der heutige Sozialismus scheint diese Fragen zu bejahen. Die Sozialisten bekümmern sich in der Tat blos um die Erscheinungen materieller Art. Was fangen sie mit der zweiten wichtigeren Hälfte unseres Seins, mit der Seele an, die auch ihre Schmerzen und Qualen hat? Welches Mittel wollen sie für die Seelenwunden anwenden? Keines! Nun, das was sie mit oder ohne Absicht vergessen, darum bekümmert sich die Religion. Das ist der Grund ihrer Ewigkeit. Der Fortschritt, die Naturwissenschaft, die Philosophie, sogar die Greifbarkeit ihrer Irrtümer vermögen nichts gegen sie. Die wahren Sozialisten sind die, welche ihre Lehren vortragen. Die Menschheit klammert sich an die Religion, weil sie das Bedürfnis der Illusion, eines Ideals empfindet, um das Leben zu ertragen, weil sie die nackte Wahrheit nicht ohne Verzweiflung aufnehmen könnte. Der Welt die religiösen Überzeugungen entreissen, hiesse, sie in ihren Grundfesten erschüttern. Unter Religion verstehe ich übrigens nicht die katholischen Dogmen, das auf christliche Moral errichtete Gebäude, sondern die einfachen Grundsätze, welche die Basis aller Religionen sind, wie der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele.“

Übrigens lebt die religionslose Moral hinsichtlich der moralischen Gesinnung, die sie zu vertreten vorgibt, wie der Morallehre, die sie vertritt, nur von dem Christentum, das sie bestreitet. Genau so wie die sogenannte „natürliche Religion“ der Aufklärung ein Reflex christlicher Weltanschauung, ist die angeblich rein natürliche autonome Moral eine Auswirkung der durch die Kirche vollzogenen Durchtränkung der Massen mit christlichem Geist. Schmarotzer am Baum der Christeuheit.

A. Drews: „Was in unserer Zeit sich zu einer derartigen religionslosen Moral bekennt, das schöpft seinen sittlichen Enthusiasmus zumeist auch garnicht aus den vorgeblichen allgemeinen Vernunftprinzipien, sondern ganz einfach aus der anererbten und anerzogenen sittlichen Gesinnung, die ihren wahren Ursprung im religiösen Verhältnisse hat, nur dass dies den Verfechtern jener Art von Sittlichkeit meist nicht bewusst ist.“ „Was heute noch an ernster Sittlichkeit existiert, das ist, sofern es nicht selbst auf religiöser Grundlage ruht, nur ein stehengebliebener Rest einer verloren gegangenen religiösen Sittlichkeit. Unsere Sittlichkeit ist mithin bloß ererbte Sittlichkeit, d. h. wir handeln sittlich nicht aus irgend einem sittlichen Grunde, weil wir dies für unsere eigentliche Bestimmung ansehen, sondern weil unsere Vorfahren auf Grund ihrer religiösen Weltanschauung eine derartige Sittlichkeit aus sich erzeugt haben. Unsere moderne Sittlichkeit schwebt mithin in der Luft.“

§ 15.

**Das Gewissen.**

Stäudlin, Geschichte d. Lehre v. Gewissen. Halle 1824. Passavant, Das Gewissen. 2. Aufl. 1857. Delitzsch, Biblische Psychologie. Leipzig 1861. Immer, Das gesunde und kranke Gewissen. Bern 1866. K. Hofmann, Die Lehre vom Gewissen. Leipzig 1866. Hoppe, Das Gewissen. 1875. Ritschl, Über das Gewissen. Bonn 1876. Fischer, Über Wesen, Ursprung und Tragweite des menschlichen Gewissens. Stettin 1883. Welsch, Das Gewissen in seinem Zusammenhang mit den Ideen des Rechts und des Guten. Neustadt a. d. H. 1881. Wohlrabe, Über Gewissen und Gewissensbildung. Gotha 1883. Weckesser, Zur Lehre vom Wesen des Gewissens. Bonn 1886. K. Kittel, Sittliche Fragen. Stuttgart 1885. Luthardt, Zur Ethik. Leipzig 1888. Wilh. Schmidt, Das Gewissen. Leipzig 1889. Paul Rée, Die Entstehung des Gewissens. Berlin 1885. 1891. Rümelin, Gewissen. Deutsche Rundschau 1891. Seeberg, Gewissen und Gewissensbildung. Erlangen 1896. Carrington, Das Gewissen im Licht der Geschichte, soziale und christliche Weltanschauung. Bern 1901.

Vorbemerkung. Die Untersuchungen über das Gewissen zeigen eine ausserordentliche Zerfahrenheit, weil die meisten sich zu Begriffsbestimmungen nach eigenem Gutdünken für berechtigt erachten, die in

keiner lebendigen Beziehung zur Wirklichkeit stehen, und weil die Wirklichkeit dann das Schema stört. Ebenso wenig aber wie man sich in der Botanik für berechtigt erachten wird, eine Gräserart Aloe zu benennen, ebenso wenig wird man das Gewissen in Widerspruch zum Sprachgebrauch der Wirklichkeit definieren dürfen. Hierzu kam noch, dass man aus Vorurteil, Gewohnheit oder Unwissenheit die Worte *συνείδησις* und *conscientia* einfach „Gewissen“ übersetzte. So entstand eine Verwirrung, die Rothe in der 2. Aufl. seiner Ethik zu dem Vorschlag veranlasste, im wissenschaftlichen Sprachgebrauch den Terminus „Gewissen“ fallen zu lassen. Dazu liegt aber um so weniger Anlass vor, als der allgemeine Sprachgebrauch in bezug auf das Gewissen sich auf einen deutlichen Ausdruck bringen lässt — formell —, und — sachlich — das Gewissen eine psychologische Erscheinung von grundlegender praktischer und apologetischer Wichtigkeit ist: sie ist die deutlichste, unablehnbarste, am meisten in die Augen fallende Erscheinungsform des sittlichen Bewusstseins, weshalb sie auch von populärer und popularwissenschaftlicher Unbestimmtheit leicht als dieses erschöpfend angesehen wird. Die falsche Identifizierung des Gewissens mit dem sittlichen Bewusstsein (noch bei Köstlin) hat aber in den ethischen Verhandlungen am meisten Verwirrung angerichtet, weil das Anschauungsbild der wirklichen Gewissenserscheinungen doch immer wieder die Beschreibung des Begriffs nach diesem gestaltet. Die Unsicherheit der ethischen Begriffe gab Anlass dazu, das Gewissen entweder dem sittlichen Gefühl (mehr oder weniger) gleichzusetzen (Fries, de Wette, Elsenhans, Carring) oder in ihm wesentlich den sittlichen Trieb zu finden (Ulrici, Palmer, R. Hofmann, Köstlin) oder gar in ihm das sittliche Wissen zu betonen (Dorner). Gänzlich in der Luft schweben Behauptungen wie die von H. Schultz, dass die Volkssprache mit dem Wort Gewissen die Anlage des Menschen zur wahren Sittlichkeit zu bezeichnen pflegt (S. 14).

Das Gewissen ist eine Erscheinungsform des sittlichen Bewusstseins und bedeutet die Gegenwirkung des sittlichen Gefühls gegen im Individuum tatsächlich vorhandene Sünde. Als solche tritt es in Wirksamkeit nur unter dem Druck des religiösen Bewusstseins. Es ist also psychisches Ergebnis und tatsächlicher Beweis der unauflöslichen Verbindung von Religion und Sittlichkeit.

### 1. Die Psychologie des Gewissens.

Der Versuch zwischen Wesen und Erscheinungsform des Gewissens zu unterscheiden (nahegelegt durch die Theorie Hegels) ist darum abzulehnen, weil das Gewissen für die empirisch-psychologische Beobachtung in Erscheinungen des Seelenlebens besteht, deren Faktoren es analytisch festzustellen gilt.

a. Von wesentlich theoretischer Haltung ist die scholastische Unterscheidung von Wesen und Erscheinungsform des Gewissens im Unter-



schied von *συντήρησις* und *conscientia*, welche von Scholastikern als *sylogismus practicus* in intellectu bestimmt wird. Die *συντήρησις* ist wesentlich das sittliche Bewusstsein, — ein Sprachgebrauch, zu dem Hieronymus durch seine Deutung von Ez. 1, 10 Anlass gegeben hat (*quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Adami quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non exstinguitur*). In dem Unterschied von *συντ.* und *consc.* (von Alexander von Hales bis Gabriel Biel) ist *συντ.* ein seelischer Habitus, eine Potenz, in der auch für den natürlichen Menschen die sittlichen Grundsätze im Keime liegen, *consc.* der actus, durch den die Kraft der *συντ.* in Anwendung auf den bestimmten Fall zum Vollzuge kommt: Intellekt und Wille stehen darum moralisch in Abhängigkeit von der *συντ.* Die scholastische Bestimmung der Aussage der *conscientia* als *sylogismus practicus* wurde von Melanchthon und seinen Nachfolgern übernommen. Vgl. Rivius, de *consc.* Lips. 1541. Dass bei diesem scholastischen Intellektualismus die Ethik sich in die Behandlung von *casus conscientiae* verlor, lag in der Sache. (Balduin, Dannhauer u. a.) Nach der Kasuistik des Amesius ist die *Synteresis* ein *habitus intellectualis, quo assentimur principiis operationum moralium in ordine ad dei voluntatem* die *conscientia* das *judicium hominis de semet ipso, prout subicitur iudicio dei*; dieses vollzieht sich in einem Schluss, dessen *propositio* ist *lumen et lex*, dessen *assumptio* heisst *index val liber* und die *conclusio* der *iudex*. Hierbei ist die *major* der *Synteresis*, die *minor* der *Syneidesis* gleichgesetzt, der *Schlussatz* als *Krisis* bezeichnet. Auch die Leibniz-Wolfsche Schule sprach mit Vorliebe von dem *syll. consc.* (Obersatz die allgemeine sittliche Forderung, Untersatz die bestimmte Handlung, *Schlussatz* die Anwendung der Forderung auf die Handlung).

Vgl. Appel, Die Lehre der Scholastiker von der *συντήρησις*. Rostock 1891. F. Nitzsch, J. f. prot. Th. 1879. Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik d. 13. Jahrh. Freiburg 1885.

Noch gegenwärtig ist die intellektualistische Verknöcherung des Seelischen nicht ganz ausgestorben; diese Theorie klingt — natürlich mit Modifikationen — fort bei Vilmar, J. Müller, Kähler. Nach J. Müller ist das Gewissen „das von der Form des Gefühls zu der des Vorstellens fortschreitende innere Urteil, durch welches das im sittlichen Bewusstsein vorhandene oder noch nicht ganz erloschene sittliche Gesetz auf die eigenen vergangenen oder beabsichtigten Handlungen (bezw. Zustände) bezogen wird und bezogen werden muss.“ (L. Schultze S. 294).

In anderer Weise wirkt die Scholastik unter uns nach, wo das Gewissen (= *Synteresis*) für ein eigenes Seelenvermögen erklärt wird (Köstlin). Die protestantische Orthodoxie erklärte das Gewissen (*consc.*) nicht für ein Vermögen (*habitus, potentia*), sondern für eine Funktion (*actus*).

b. Ganz theoretisch, in Form des Vorurteils einer vor Untersuchung der Wirklichkeit fertigen Erkenntnismethode, tritt der Anspruch des Empirismus (Mill, Ihering, Höffding, Laas, Rée, Wundt, Ritschl, Kaftan u. v. a.) auf, dass den Erscheinungen des Gewissens keine ursprüng-

liche Naturanlage des menschlichen Seelenlebens zu Grunde liegen dürfe, sondern dass das Gewissen nur aufzufassen sei als Bildung menschlicher Freiheit. Nach allen Empiristen ist (trotz Modifikationen der Einzelbestimmungen) das Gewissen ein historisch gewordenes Erzeugnis der sittlichen Bildung des Einzelnen durch die Gesellschaft, nach Ritschl „ein Erwerb der sittlichen Ausbildung einer Person, welche sie der Erziehung in der Gesellschaft verdankt.“ Aber wie die gesellschaftliche Einwirkung etwas zur Entwicklung bringen könnte, was überhaupt garnicht vorhanden war, lässt sich nicht begreiflich machen. Selbst die Dressur des Hundes ruht auf Anlage, und keine Dressur kann heranziehen, was nicht in Form seelischer Begabung vorhanden ist. Also die empiristische Auffassung des Gewissens als gesellschaftlicher Dressur führt auf eine die Ausbildung des Gewissens ermöglichende sittliche Anlage zurück, ohne die es zum Rätsel wird.

Aber nicht nur die Psychologie des Ethischen, auch die Tatsachen widerlegen das empiristische Postulat. Das Gewissen funktioniert nämlich nicht bloss in der Form gesellschaftlicher Vorstellungen, auch nicht bloss in der Form individualistischer Strahlenbrechungen derselben, sondern es reagiert vielfach individuell (aber nicht individualistisch) gegen gesellschaftliche Überlieferungen und Gewöhnungen, indem der Einzelne kraft ursprünglicher ethischer Konzeption aus seinem eigenen Innern heraus sich ein Gewissen macht wegen Dinge, an die er von früh auf gesellschaftlich gewöhnt ist. Die ethische Geschichte des Heidentums zeigt auf den verschiedensten Gebieten trotz aller Überlieferung und im Bruch mit aller sozialen Gewöhnung sittliche Erneuerungen und Umwälzungen bestehender Anschauungen in der Gegenwirkung des Gewissens gegen Verirrungen aus einer ursprünglicheren Sprache des sittlichen Bewusstseins als der gesellschaftlichen heraus. Und trotz aller geschichtlich-sozialen Dressur bricht unter der Bezeugung der christlichen Sittlichkeit durch die Missionspredigt bei den in entgegengesetzten Empfindungen und Lehren erzogenen Heiden die ursprüngliche unausrottbare Macht des sittlichen Bewusstseins durch, welches das Gewissen wachruft im Strafen von Dingen, die nach sozialem Vorurteil Vorzüge sind, und durch seine originale Beweiskraft die Zustimmung zur wahrhaft sittlichen Idee ausspricht. Gesellschaftliche Gewöhnung könnte ferner wohl ein Gefühl der Unbequemlichkeit hinsichtlich der Beziehungen zur Gesellschaft erklären, erklärt aber nie die unwiderstehliche Kraft, mit der sich das Gewissen trotz aller traditionellen Ausreden und trotz aller Berufungen auf andere durchsetzt, nie die unverbrüchliche Majestät des absoluten Gotteswillens, die sich dem Gefühl in drückendem Unbehagen aufdrängt. Die Auffassung des Gewissens als „sozialen Gemeingefühls“ wird also der Wirklichkeit nicht gerecht.

Welcher Art ist die psychologische Erscheinungsform des Gewissens?

a. Gewissenserscheinungen treten in ursprünglicher Form stets auf in einem ausgeprägten Gefühl der Unlust, das ge-

weckt wird durch eine Handlung oder eine Reihe von Handlungen, welche das Missfallen des sittlichen Sinns hervorruft und so einen Rückschlag auf das Selbstbewusstsein des handelnden Subjekts ausübt. Das Unbehagen, welches die störende Folge mancher Handlungen (und zwar auch guter Handlungen) auf die gesellschaftliche Stellung des Handelnden hervorruft, ist, da sie nicht das Selbstgefühl zu berühren braucht, vom Gewissensdruck spezifisch verschieden. Vielmehr gehören nach einer unbefangenen Analyse der Gewissenserscheinungen zu denselben folgende Momente:  $\alpha$ ) eine Handlung oder Handlungsreihe, die in Disharmonie mit dem sittlichen Sinn steht,  $\beta$ ) das Erwachen der Missbilligung des sittlichen Sinns,  $\gamma$ ) die Einwirkung desselben auf das Selbstgefühl (Selbstbeurteilung und Selbstschätzung unter Erregung des Selbsterhaltungstriebes),  $\delta$ ) dadurch hervorgerufenes Gefühl der Unlust im Missfallen an sich selbst. Ob die Handlungen, die Gewissensbedrängnis wecken, in objektivem Widerspruch zum Sittengesetz oder zur überlieferten Sitte stehen, ist völlig indifferent. Immer aber steht die Gewissensregung in bestimmter Beziehung zu konkreten Handlungen oder Handlungsweisen im Leben des Individuums, welche in Widerspruch stehen zum sittlichen Bewusstsein. Und zwar fallen die Gesinnungserscheinungen nicht unter den sittlichen Trieb (Ulrici, Palmer, Schmid, R. Hofmann), da sie zunächst die Stellungnahme des Subjekts zu Handlungen und zwar zu tatsächlich vollzogenen Handlungen angeht, sondern unter den sittlichen Sinn, und zwar vermöge der Beziehung auf das Selbstgefühl in erregenden Gefühlsvorgängen. Das Gewissen ist hiernach der gefühlsmässige Rückschlag eines tatsächlichen Widerspruchs gegen den sittlichen Sinn. Die von Hoppe betonte Gefühlsmahnung zum Besseren ist sekundär, primär ist die Gefühlsmahnung wegen des Verwerflichen; das Gewissen ist die innere Reaktion des sittlichen Bewusstseins gegen tatsächlich vollzogene Sünde, indem der sittliche Sinn das den ihm immanenten Normen Widersprechende als Sünde, das Subjekt als sündig verurteilt. Das Gewissen ist hiernach keine regelmässige Funktion des Seelenlebens, sondern eine stossweise Bekundungsform des sittlichen Bewusstseins, deren Vermeidung angestrebt werden muss in der Form, dass die Sünde ausgeschieden wird, welche die Eruptivkraft des sittlichen Bewusstseins in Gestalt von Gewissensdruck entfesselt.

Die eigentliche und ursprüngliche Gestalt des Gewissens, die Grundform, auf die alle Erscheinungen zurückgehen, ist hiernach die

r ü g e n d e oder die r i c h t e n d e. Da mit der Sündlosigkeit notwendig ein normales Funktionieren des sittlichen Sinns verbunden ist, schliesst hiernach Sündlosigkeit, weil Gewissensskrupel, überhaupt Gewissenserscheinungen aus. Auf der andern Seite würde jede Abwesenheit des sittlichen Sinns oder des Selbsterhaltungs- triebes das Gewissen ausschliessen: der Satan also, wenn er (nicht bloss des sittlichen Triebes, sondern auch) des sittlichen Sinns ermangelte, würde kein Gewissen haben können. Daher das Wort der Theologia deutsch: „Wer nun ohne Konzienz ist, der ist Christus oder der böse Geist.“

In Machiavellis Buch vom Fürsten scheint das Gewissen wie ausgestrichen.

Bei der unauflöslichen Einheit und dem unaufhörlichen Zusammenwirken der verschiedenen Seelenkräfte ist natürlich auch die Willensrichtung und die ethische Erkenntnis bei der Gewissensbewegung nicht unbeteiligt; aber unmittelbar ist weder der Wille noch die Intelligenz (in denen Hegel sie fand) ein ausschlaggebender Faktor der Gewissenserregung (Lamers). Im Gegensatz zu Kittel, der „die tiefe Verwandtschaft, ja die schliessliche innere Wesensgemeinschaft des Gewissens mit dem Willen und der Willensfreiheit“ behauptet, ist im Gewissen gerade das Moment der Gebundenheit zu betonen, vermöge dessen ohne den Willen, ja meistens dem Willen zum Trotz eine unfreie Lebensbestimmtheit in Form eines Sichbestimmenmüssens durchbricht; im Gewissen setzt sich eben das sittliche Sollen, das durch Aufnahme in den Willen freiheitlichen Charakter gewinnen sollte, in Form ursprünglicher Anlage und erziehlicher Gewöhnung als ein naturartiges Müssen durch, das dem Widerstreben nur Raum lässt an einem dem psychischen Leben einorganisierten Zügel, indem das der Bestimmung nach ethisch Freie sich in drohender Gestalt als unentrinnbar Notwendiges ausspricht. Und im Gegensatz zu Ritschl, der im Gewissen „ein deutliches Erkenntnisurteil“ sehen wollte, ist die Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit hervorzuheben, vermöge deren das Gewissen vielfach aller deutlichen Erkenntnis spottet, sowohl in Form der ursprünglichen Kraft wahren sittlichen Sinns gegen falsche Aufklärungsentelligenz, wie in Form der Dreistigkeit vulgären Vorurteils wider bessere Erkenntnis: z. B. waren gewiss in Korinth (1. Kor. 8) manche, die die Identität des Götzenopferfleisches mit gewöhnlichem Marktfleisch einsahen und doch nicht imstande waren, sich von dem Vorurteil des religiösen Charakters des Götzenopferfleisches zu entlasten. Allerdings ist die Willens-



richtung wie die Intelligenz imstande, den sittlichen Sinn weiterzubilden und daher auch das Gewissen zu gestalten; umgekehrt kann aber auch das Gewissen die Willensrichtung bedrängen und die Intelligenz unwirksam machen.

b. Die Psychologie des Gewissens wäre nun aber wesentlich unvollständig, wenn nicht in Betracht gezogen würde, dass bei jeder Gewissenserscheinung das religiöse Moment den ausschlaggebenden Faktor ausmacht. In einem Menschen, der jedes auch noch so geringen Masses des Gottesglaubens sich zu entkleiden vermöchte und religiösen Gesichtspunkten jeden Zutritt zu seiner Selbstbeurteilung zu versagen imstande wäre, könnten keine Gewissenserscheinungen aufkommen, sondern lediglich Unlustgefühle in bezug auf soziale Stellung und Erfolg, die mit jenen gar nichts gemein haben, sondern sie höchstens als Erregungskräfte anregen und verschärfen können. Nun ist ja tatsächlich fast niemand völlig irreligiös, sondern auch der professionelle Atheist untersteht religiösen Überlieferungen und kann sich, da er Mensch bleibt, nicht frei machen von der Notwendigkeit der Beugung unter eine höhere das Leben tragende und beherrschende geistige Macht. So ist der Atheist Comte zu einer neuen Religionsgründung (Menschheitsvergötterung und Selbstvergötterung) fortgeschritten. Und der Vertreter raubtierartigen Übermenschentums Nietzsche hat im Leben den Pfarrerssohn nie ganz loswerden können. Setzen wir aber den unmöglichen Fall, dass ein Atheist wirklich jede Spur des angeborenen Gottesbewusstseins austilgen könnte, so fehlte einem solchen — soll man sagen? — zum Tier Herabgesunkenen oder zum Teufel Erhöhten notwendig jedes Gewissen. In der Gewissensregung wird das Unlustgefühl konstituiert durch die Einwirkung des religiösen Bewusstseins auf den Selbsterhaltungstrieb, der sich durch die geschehene Handlung als ein Vergehen gegen die Gottheit, deren Gegenwirkung befürchtet wird, gefährdet sieht. Der sittliche Sinn, der im Gewissen wirkt, bekundet die Abhängigkeit des sittlichen Bewusstseins vom religiösen Bewusstsein, ohne die es Gewissensskrupel, Gewissensbedrängnisse, Gewissensangst nicht geben würde; sondern in dem Masse, als ein Mensch sich das Vorhandensein oder Wirken der Gottheit auszureden vermag, ist er auch imstande, sich der Lästigkeit des Gewissens zu entschlagen. (Ps. 94, 3—7. 10, 2—11.) Der wohlfeile Spott Ritschls über die Bezeichnung des Gewissens als „Stimme Gottes“ ist nur erkaufte durch Preisgebung psychologischer Tatsachen. Ritschl behauptet nämlich (G. S. 9), das Gewissen trete immer nur

auf, „als Selbstbeurteilung eines Einzelnen auf Anlass einer einzelnen Handlung oder einer Reihe gleichartiger Handlungen“ „ausser allem Verhältnis zu einer für viele gemeinsamen Weltanschauung“; diese völlig in der Luft schwebende Behauptung wird aber entscheidend widerlegt durch die Tatsache, dass das Gewissen bei Gliedern einer Religionsgenossenschaft, z. B. Juden, Mohammedanern, Buddhisten, Hindus durchschnittlich in gleichartiger Gestalt auftritt. Es gibt in den Gewissenserscheinungen nicht nur die individuelle Vereinzelung, die Ritschl betont, sondern auch die Gleichförmigkeit, die sich aus der Zugehörigkeit zu Gesellschaftsklassen, Lebensrichtungen, Religionsgemeinschaften ergibt. Das Nichteintreten von Gewissensskrupeln im Falle blutsaugerischer Ausbeutung bei jüdischen Wucherern, im Falle mörderischer Menschenjagden bei arabischen Sklavenhändlern erklärt sich durch die religiöse Vorstellung, die im Nichtreligionsgenossen auch nicht den „Nächsten“ erkennt. Das Gewissen ist also tatsächlich nie eine reine Erscheinungsform des sittlichen Bewusstseins, sondern immer nur eine gemischte, d. h. eine Äusserung des sittlichen Bewusstseins in Verbindung mit dem religiösen Bewusstsein, ja unter Anregung des religiösen Bewusstseins. Nirgends beobachtet man ohne Religion Gewissen. Vielmehr bildet den Hintergrund desselben stets die durch tatsächliche Sünde gestörte Gottesgemeinschaft, in bezug auf welche das Gewissen vermöge der Verwerfung der Handlung durch den sittlichen Sinn über den Täter das den Selbsterhaltungstrieb erschütternde Gerichtsurteil fällt, dass er durch seine von der Gottheit verworfene Handlungsweise das göttliche Wohlgefallen verscherzt und sich der göttlichen Strafe schuldverhaftet gemacht habe. Die im Unlustgefühl des richtenden Gewissens sich vollziehende Störung der inneren Harmonie spiegelt eine tatsächliche Störung der Harmonie mit Gott; oder, anders ausgedrückt: das richtende Gewissen bewirkt eine Aufhebung des seelischen Gleichgewichts auf Grund der durch die gottwidrige Handlungsweise aufgehobenen Einheit des religiösen Bewusstseins mit Gott. Für den, der etwas auf die Empirie gibt, ergibt sich also als von der Wirklichkeit völlig verlassen die aus theoretischem Formalismus entspringende Auffassung des Empirismus, der im Gewissen nur des Menschen eigene Stimme zu sich selbst reden lässt, indem die sittliche Gesamtrichtung des Individuums gegen einzelne Trübungen derselben reagiere. (Höfding: „Die Geburtsstunde des Gewissens ist der Augenblick, da ein durch den Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit bestimmtes Gefühl entsteht“). Vielmehr kann das

Gewissen in vereinzelt Vorstößen seine originale Eruptivkraft betätigen im Gegensatz gegen eine durchaus unsittliche Gesamt- richtung. Und so wenig wirkt im Gewissen die Willensrichtung oder die Verstandestätigkeit (Wolf: die „Vernunft“), dass der Mensch sich den Regungen des Gewissens oft preisgegeben sieht trotz der in sich feststehenden Beharrungskraft des Willens und trotz aller Beschwichtigungs- und Beschönigungsversuche des Verstandes. Und wollte man etwa mit Ritschl den Versuch machen, die einschneidende Kraft des Gewissens aus der morali- schen Gewöhnung zu erklären, so bleibt die Tatsache bestehen, dass es gerade das Gewissen ist, das oft alle Gewöhnung durch- bricht und zerbricht, und dass die abstumpfende Kraft der Ge- wohnheit oft zerschellt an der im Gewissen sich erhebenden drohenden Gewalt des göttlichen Richtspruchs und der göttlichen Vergeltung. Tatsächlich also redet im Gewissen vermittelt der eigenen inneren Stimme des Menschen zum Menschen Gottes Stimme. Der populäre Ausdruck der „Stimme Gottes“, den Köstlin als „Vernehmen dieser Stimme“ aufnimmt, dient also zur völlig zutreffenden Bezeichnung des Abhängigkeitsverhältnisses des sittlichen zum religiösen Bewusstsein, in welchem dem Menschen durch die sich ihm aufdrängende unabweisbare Kraft des Gewissens zum Bewusstsein kommt, dass er sich tatsächlich nicht bloss, wie Atheismus und Deismus meint, gewohnheitsmässig an menschi- che Gesellschaftsnormen gebunden hat, sondern psychisch vermöge einer in seiner Naturanlage sich bekundenden absoluten Macht an ewige, über ihm stehende Normen gebunden ist, so dass transszendente absolute Macht über der Beobachtung ihrer Normen wacht. Im richtenden Gewissen, — mag es noch so viel irre- geleitet sein, noch so oft irren und fehlgreifen — zeigt sich daher sittliches und religiöses Bewusstsein in innerlicher Einheit und Stützung durcheinander als etwas, was sich nicht ignorieren lässt: abgesehen von den geistigen Selbstkastraten, denen es bis zu einem gewissen Masse gelingt, sich ihrer religiösen und sitt- lichen Menschenwürde zu entäussern, bleibt im allgemeinen der Mensch — trotz aller Versuche, Gott zu leugnen und das Sitten- gesetz zu verspotten, trotz aller praktischen und theoretischen Verirrungen — in der psychologischen Tatsache des richtenden Gewissens ein Anerkenner des Sittengesetzes und damit ein Be- kenner Gottes. Indem das richtende Gewissen in der Störung des inneren Gleichgewichts als ethisches Barometer die sittlichen Trübungen unseres Verhältnisses zu Gott anzeigt, indem das strafende Gewissen im Hinweis auf die gestörte Harmonie des

Innern als ethisches Korrektiv auf ethische Innehaltung des Verhältnisses zu Gott hinweist, ist es als psychologische Tatsache der durchschlagendste Beweis dafür, dass unser Leben in Gott wurzelt, als dem, der uns nach seinem Ebenbilde geschaffen und ein Spiegelbild seiner sittlichen Weltordnung in dem ihm anerschaffenen sittlichen Bewusstsein immanenten Sittengesetz in das Herz gesenkt hat.

Wenn daher kein dieses Namens werter Theologe von der Didache (4) bis in die neueste Zeit im Gewissen die für erfahrungsmässige Analyse nicht abzulehnende Anknüpfung des sittlichen Bewusstseins an das religiöse verkannt hat, wenn von pantheisierenden Theologen, z. B. Schleiermacher, Biedermann, O. Pfleiderer sie ausgesprochen haben, so haben auch Philosophen, die erkannten, dass der Mensch keine Gabe entwickeln kann, die er nicht als Anlage in sich hat, dieses ewige Band des Gewissens, welches das sittliche Bewusstsein an seinen Schöpfer und Herrn findet, als unvermeidliche Vernunftkenntnis ausgesprochen. (Chalybäus, Phil. Fischer, Lotze, Harms. Trendelenburg Naturrecht § 31: „Weil der ganze Mensch in der Idee gegründet ist und seine Idee ihren Ursprung in Gott hat, geht die Empfindung des Gewissens durch den eigenen Zug ihres Wesens in das Verhältnis zum Göttlichen zurück“.)

Weil im Gewissen sich eine gewisse Synthese des religiösen Faktors mit dem sittlichen vollzieht, haben manche (Reinhard, auch Harless) das Schwergewicht im Gewissen auf die religiöse Seite gelegt, wie Rothe z. B. in der Dogmatik das Gewissen als die „Gottestätigkeit in ihrer passiven Form“, d. h. als den religiösen Trieb aufgefasst hat, andere unrichtig die religiöse und sittliche Seite koordiniert, wie denn Schenkel in seiner Dogmatik das Gewissen als religiöses und sittliches Zentralorgan angesehen wissen wollte.

c. Hat man das Gewissen „den Anwalt und Vertreter der Einheit im Leben des Individuums“ genannt, „einer Einheit, die nur möglich ist, wenn das Individuum auf jedem Punkt seines sittlichen Freiheitsstrebens sich den Forderungen der Idee oder seines ewigen Wesens unterordnet“ (Martensen), so offenbart das richtende Gewissen doch eben tatsächlich im Menschen eine Duplizität, die das Ich spaltet, den Gegensatz empirischer Lebensrichtung und ursprünglich transszendenter Wesensbestimmtheit zur Geltung bringt, die Absorptionskraft der letzteren gegen die erstere entfesselt und mit der ersteren dem gesamten Ich Vernichtung droht. In den Gewissensqualen empfindet daher der bedrohte Selbsterhaltungstrieb die dem empirischen Ich entgegen-



tretende subjektive Kraft als eine ihm gegenüber tretende objektive Macht, welche heidnische Phantasie in den Erinyen (die „Grollenden“, die bei Möglichkeit der Sühne „Eumeniden“, d. i. Wohlgesinnte sind), tragische in Geistern von Erschlagenen (wie in Shakespeares Macbeth und Richard III.) verkörperte. Die Erinnerung an die der Gottheit widersprechende Handlung belastet eben das Schuldgefühl mit der Vorahnung der von der göttlichen Vergeltung drohenden Strafe. Vollkommen verfehlt ist darum die den Tatsachen direkt widersprechende Behauptung, dass das Gewissen ausser aller Beziehung stehe zu der Furcht vor der aus der Sünde fliessenden Strafe; allerdings geht der Gewissensvorgang nicht in sie auf, steht aber in so unablässiger Beziehung zu ihr, dass in dem Masse, als der Gedanke der göttlichen Vergeltung zurücktritt, das Gewissen an der durchdringenden, einschneidenden und beugenden Kraft der den Selbsterhaltungstrieb bedrängenden Objektivität verliert. Weil sich der Sünder durch die göttliche Vergeltung in seiner Existenz gefährdet sieht, wird er von dem Druck, der Angst, der Zerrissenheit, der Ratlosigkeit des Gewissens ohne seinen Willen ergriffen. Darin liegt auch der Grund, dass Gewissensvorgänge erst durch äussere Erlebnisse angeregt werden, die unter dem Gesichtspunkt der Vergeltungsidee in Zusammenhang mit der Handlungsweise gebracht werden (Klagel. 1,14. Hiob 10,14).

Die oft gehörte Behauptung, das A.T. kenne das Gewissen nicht, ist so falsch wie Ritschls Angabe, dass die Stoiker das Gewissen entdeckt hätten. Das A.T. hat das Wort allerdings so wenig wie die Stoiker. (Vgl. § 14.) Aber die Erscheinungen des Gewissens begegnen uns von Adam und Eva nach dem Fall und Kains Brudermord durch das ganze A.T. hindurch. (Vgl. Deut. 28, 65 ff. 2. Sam. 24, 10: „Das Herz schlug David“ u. s. w.) Und ein zutreffender Ausdruck für sie ist im 51. Psalm, einem rechten Wissenspsalm, gefunden in den Worten: „ein zerbrochener Geist“, „ein zerbrochenes und zerschlagenes Herz“. (51, 19. 34, 19. 50, 10. 19. 119, 67. Jes. 57, 15.) Auf einen schlagenden Ausdruck ist der Zustand des Gewissens gebracht im 38. Ps. S. z. B. 38, 5. 9. 11: „Meine Sünden gehen über mein Haupt, wie eine schwere Last sind sie mir zu schwer geworden.“ „Ich heule vor Unruhe meines Herzens.“ „Mein Herz bebet, meine Kraft hat mich verlassen, und das Licht meiner Augen ist nicht bei mir.“ Alle aufgezeigten psychologischen Momente der Gewissenserscheinung sind in diesem Psalm ausgesprochen. Neben den Psalmen begegnen uns die tiefsten Äusserungen des Gewissens in den Klageliedern. Der Rückschlag der Sünde auf den Sünder im Gewissensvorgang ist bei den Propheten oft ausgesprochen; prophetische Mahnrede sucht das Gewissen zu wecken. Hos. 5, 15. Joel 2, 12 ff. Am. 6, 8 ff. Jes. 3, 13. 14, 7. 20. Jes.

26, 16. 28. 19. 46, 8: „Ihr Abtrünnige, gehet in euer Herz.“ Vgl. Dan. 9, 4 ff. Die A.T.liche Religion ist Gewissensreligion im eigentlichen Sinne, wogegen man den Stoizismus als Gewissensrichtung nicht bezeichnen kann.

Die Griechen kannten die Gewissenserscheinungen längst vor der Stoa, Aeschylos schildert sie in den Grabesspenderinnen wie in den Eumeniden. Seit alter Zeit sprach sich das griechische Gewissen aus in der Furcht vor dem Rachegeist (*κακὸς δαίμων, ἀλάστορ, μιδίστωρ, συλλήτωρ*). Sind der Rachegeist wie die Erinyen dem Aeschylos auch objektive Gewalten, so spricht doch eben in der religiösen Scheu vor ihnen das strafende Gewissen, wie bei Euripides und Sophokles hervortritt. Plato erkannte in dem Rachegeist des Volksglaubens die Personifikation der *μνήμη* (legg. IX, 865 d) und schildert (rep. I, 330 d) das Erwachen des Gewissens vor dem Tode angesichts der Strafen der Unterwelt. („Wer viele Verschuldungen in seinem Leben findet, der wird auch aus dem Schlaf häufig aufgeschreckt wie die Kinder und ängstigt sich und lebt in der übelsten Erwartung. Wer sich aber keines Unrechtes bewusst ist, der hat immer angenehme und gute Erwartung gegenwärtig, als Alterspflegerin, wie auch Pindar sagt.“) Im 9. Buche der Nikom. Ethik (4, 10) ist der *μεταμέλεια* im Sinne des strafenden Gewissens gedacht. Und natürlich mehren sich die Aussagen über das Gewissen unter dem Einfluss der fortgebildeten Moralphilosophie. Namentlich durch den Neupythagoreismus wurde das Gewissen (wie Plutarch *περὶ δεισδαιμονίας* bezeugt) eine Macht, welche die Einführung fremder Kulte, die Entsühnung verhiessen, im Zeitalter der Antonine erklärt.

2. Tritt das richtende Gewissen in der Regel als der Handlung nachfolgend auf, so kann es doch die Handlung auch begleiten, indem der sittliche Sinn sie während des Geschehens verwirft und ihr durch Vorwürfe und Anklagen, die Unruhe, Unsicherheit, Bedenklichkeit, Schauer, Furcht erregen, entgegenwirkt, oder vorangehen, indem der sittliche Sinn die böse Absicht, also die Handlung in der Idee verwirft und so dem Plan der Ausführung entgegenwirkt. Dass dieses begleitende und vorangehende Gewissen nur Modifikationen des richtenden sind, hat Kähler in gewisser Weise zugestanden. In der Tat ist auch das vorangehende Gewissen niemals Ausdruck des sittlichen Triebes, sondern des sittlichen Sinnes, indem auch dieses über bestimmte Handlungen oder Handlungsreihen ein Verwerfungsurteil fällt, die im Seelenleben in Form der Lockung oder des Entwurfs oder des Wunschs psychische Wirklichkeit haben (Matth. 5, 28). Im Grunde genommen ist also das begleitende und vorangehende Gewissen auch eigentlich ein nachfolgendes, indem es der schon in der Seele konzipierten Idee der Handlung (Jak. 1, 14) entgegenwirkt.

a) Das richtende Gewissen als vorangehendes kann zu einem vorbeugenden werden, wenn das Urteil des sittlichen Sinnes von der Einsicht gebilligt wird, und seine Gegenwirkung gegen die böse Absicht entweder die böse Willensrichtung lähmlegt oder von der guten Willensrichtung aufgenommen wird. Die Beherrschung der Gewissensrüge im Aufgeben der bösen Absicht ist kein Zeichen einer guten Lebensrichtung; sondern die Widerstandsunfähigkeit gegen die Gewissensrüge kann ihren Grund einzig darin haben, dass der Mensch, dessen sittlicher Trieb nicht kräftig genug ist, um ihn den Weg des Rechten zu führen, doch bestimmte böse Handlungen meidet aus instinktiver Furcht vor den Gewissensqualen, deren er sich nicht Herr zu werden getraut. Vollendete Kraft der Herrschaft über sich selbst bei ausgesprochen böser Lebensrichtung macht das Gewissen völlig unwirksam (z. B. bei Napoleon I.). Dagegen bei solchen, bei denen die sittliche Naturanlage kräftiger ist als der auf das Böse gerichtete Wille, versetzt das vorbeugende Gewissen die mangelnde Selbstbeherrschung in einen Zustand der Unfreiheit, in dem die drohende Macht der Gewissensskrupel, Gewissensunruhe, Gewissensqual ihre Schatten vorauswirft. Das vorbeugende Gewissen zeigt also weniger die sittliche Gesinnung in ihrer Kraft, als vielmehr die unsittliche in ihrer Schwäche, die sittliche höchstens in der Gebundenheit der Furcht (Ps. 39,2. Ex. 20,20). Die Gesinnung, in der der sittliche Trieb den geraden Weg weist, steht sehr viel höher als das vorbeugende Gewissen mit seiner mehr negativen und intermittierenden Aktion.

Die Vorsicht, zu der das vorbeugende Gewissen führen kann, ist ausgesprochen Sir. 18, 27; solche Vorsicht ist aber eben doch nur ein negativer Damm für den Ausbruch der sündigen Gesinnung.

b) Wird das Verwerfungsurteil des vorangehenden Gewissens über die böse Absicht durch die Kraft des egoistischen Lebenstriebes oder die Intensität der bösen Willensrichtung unwirksam gemacht, so dass der sittliche Sinn in dem die Sünde anbahnenden und vorbereitenden Zustand nicht den Eindruck auf das Gemütsleben macht, die Ausführung der Sünde zu verhüten, so nennt man das vorangehende Gewissen das warnende oder mahnende.

Vorbeugendes und warnendes Gewissen unterscheiden also das vorangehende einzig nach Seiten der Wirksamkeit oder Unwirksamkeit.

Das warnende Gewissen ist häufig zweifelnd. Die Behauptung Rothes aber, dass der Gewissensfeste überall, wo das Gewissen vornehmlich als Skeptiker laut werde, ausreiche mit dem *quod dubitas ne feceris*,

gibt keine zuverlässige Regel, da dieser Spruch des Plinius, streng durchgeführt, vieles Gute ungeschehen machen würde.

2) Dieses vorangehende Gewissen, als schon vor getaner Sünde gegen ihre Ausführung reagierend und sie auch tatsächlich vielfach verhindernd, nimmt in dem dargelegten Sinne des Gegengewichts gegen die böse Absicht verbieternden und gelegentlich, wenn es eine Unterlassung verbietet, die das Verwerfungsurteil des sittlichen Sinns treffen würde, gebietenden Charakter an. Aber auch in diesem Falle bleibt die Grundform des richtenden Gewissens darin bestehen, dass es sich um die negative Reaktion des sittlichen Sinns gegen den sündigen Lebenstrieb handelt, nicht um eine positiv gute Richtung des sittlichen Triebes. Denn ebenso wie der Mensch sich um des Gewissens willen veranlasst sehen kann, etwas zu unterlassen, sieht er sich gelegentlich um des Gewissens willen veranlasst, eine Unterlassung zu unterlassen, also etwas zu tun; soweit das Gewissen im Spiele ist, hat es auch hier die negative Bedeutung, dass der Handelnde der Gewissensrüge ledig werden will (Vilmar, Scharling). Gebietenden Charakter aber im eigentlichen Sinn, also gesetzgeberischen Charakter hat das Gewissen nicht; und wo ein solcher dem Gewissen zugeschrieben ist (Weiss, F. Nitzsch, Köstlin), geschah das stets in unklarer Verwechslung des Gewissens mit dem sittlichen Bewusstsein.

Ritschl hat sogar in äusserlichem Dualismus das rügende und gesetzgebende Gewissen (als ob das selbstverständlich wäre) neben einander gestellt, ohne eins auf das andere zurückzuführen.

Da sittlicher Sinn und sittlicher Trieb in lebendiger Wechselwirkung stehen, ist das Gewissen ein „Ferment der ethischen Entwicklung“ (Harless).

3. Das Gewissenszeugnis erwächst aus der Beziehung des Selbstbewusstseins auf das sittliche Bewusstsein, welche das sittliche Selbstgefühl ergibt, und zwar in der speziellen Anwendung auf Handlungen, welche dem Urteil des sittlichen Sinns unterworfen werden; wenn das Gewissenszeugnis auch als innerliches denkbar ist, wendet es sich doch in der Regel gegen von aussen kommende Vorwürfe, die das rügende Gewissen ohne Erfolg wachzurufen suchen. Ist das Gewissen wesentlich die Reaktion des sittlichen Bewusstseins gegen eine Handlung oder Handlungsreihe im Leben des Individuums, so hat auch das Gewissenszeugnis, auf das man sich als Zeugen in eigener Sache beruft zum Zweck der Feststellung der Untadeligkeit, den negativen Wert, dass man sich nichts vorzuwerfen habe, d. h.



dass in der Handlungsweise kein Anlass liegt, ein Verwerfungsurteil des sittlichen Sinns wachzurufen, oder der sittliche Sinn nicht dazu erweckt sei, ein Verwerfungsurteil über die Handlungsweise zu fällen. Wie jedes Zeugnis in eigener Sache hat das Zeugnis des „guten Gewissens“ eine sehr relative Geltung, da es ebenso wie in tatsächlicher Tadellosigkeit der Handlungen — und Tadellosigkeit ist noch längst nicht Vortrefflichkeit<sup>1)</sup> — in einer mangelhaften Verfassung des sittlichen Sinns begründet sein kann.

a) Die Berufung auf ein „gutes Gewissen“ fusst darauf, dass das Gewissen dem Betreffenden nichts Böses vorzuwerfen hat; derjenige, der ein „reines“ oder „unbeflecktes Gewissen“ hat, kann auf Grund des Selbstzeugnisses, dass sein sittlicher Sinn ihn nicht richtet, das Gewissenszeugnis falschen Beschuldigungen und Anklagen gegenüberstellen, und sich kraft desselben, da das Gewissen ihn vor Gottes Richterstuhl stellt und in diesem Falle freispricht, über menschliche Verdächtigungen und Verleumdungen erheben. Das sittliche Recht zu einem solchen Gewissenszeugnis haben allerdings in relativer Weise die aufrichtigen, geraden Individualitäten, die das Licht nicht scheuen (Joh. 3,20. 21); aber ein volles Recht dazu, begründet in Klarheit und Wahrheit, hat nur der Christ (Röm. 9,1. 2. Kor. 1,12), der, gereinigt durch die Gnade (13,10. 15,3), in der Selbstzucht steht, Gottes Gnade nicht auf Mutwillen zu ziehen (Jud. 4).

b) Ausser diesem Gebiet ist das Selbstzeugnis des „guten Gewissens“ oft genug leichtfertig, oberflächlich, heuchlerisch, sich mit einer eingebildeten leicht gewonnenen Reinheit brüstend, die man sich darum andichten kann, weil man sehr leichte oder falsche Anforderungen an sich selbst stellt (Mt. 15,8. 23,28. 30 ff. Luk. 15,29 u. s. w.). Der Friede des guten Gewissens (anders gartet als der Friede im Heiligen Geiste Röm. 14,17) ruht sogar ausser Christo meistens auf dem Grunde einer hohlen oder oberflächlichen Selbstbeurteilung. Dieses pharisäische Gewissenszeugnis ist das schwerste Hindernis für die Ausbreitung des Reiches Gottes.

---

<sup>1)</sup> Es kann in den Handlungen eines Menschen nichts sein, was man direkt berechtigt wäre zu verwerfen, und doch kann die Handlungsweise eine sittlich niedrigstehende sein, weil sie des positiven Gehalts der Güte entbehrt, aus der ein ganz anderes Handeln entspringen sein würde. Und trotzdem kann der Betreffende sich auf sein „gutes Gewissen“ berufen.

4. Obgleich das Gewissen ein sehr wirkungsvoller Führer des Geraden und Rechten ist, eignet ihm doch nach jeder unbefangenen Psychologie des Ethischen weder Irrtumslosigkeit noch schlechthinnige Wirkungskraftigkeit. Infolge eingehenderer psychologischer Untersuchungen wird denn auch die Irrtumsfähigkeit des Gewissens, die aus den gegebenen Darlegungen von selbst sich ergibt, mehr und mehr anerkannt, und die alten Rodomontaden, die das Gewissen als einen unfehlbaren Papst der Sittlichkeit hinstellten, sind angesichts der Tatsache, dass man dann Tausende einander widersprechender ethischer Päpste hätte anerkennen müssen, so ziemlich verstummt.

Trotzdem liest man selbst bei Weiss S. 210: „Das Gewissen trägt absoluten Charakter und fordert unbedingte Beachtung; es lässt nicht mit sich verhandeln.“ Als ob nicht die meisten Menschen davon lebten, dass das misshandelte Gewissen mit sich verhandeln und handeln lassen muss!

Die Bestreitung der Irrtumsfähigkeit des Gewissens durch Kant und Fichte wurde ermöglicht durch eine willkürliche Auffassung des Begriffs, die denselben seines konkreten Inhalts beraubte und ihn auf das Bewusstsein des Verpflichtetseins reduzierte; Kant definiert das Gewissen als das Selbstbewusstsein in bezug auf unser subjektives Verpflichtetsein oder Bewusstsein davon, dass unser Wille sich für unbedingt verpflichtet halte in einem bestimmten Fall; und für Fichte ist das Gewissen nichts als das innere Gesetz der Freiheit, in dem das Sollen des Ichs zum Vollzuge kommt. Tatsächlich besteht aber das Gewissen nicht bloss im Bewusstsein des Verpflichtetseins, sondern es regt sich stets auf konkrete Anlässe in bezug auf eine anormale sittliche Herzensverfassung; aber selbst das Bewusstsein des Verpflichtetseins rührt sich durchaus nicht in allen Menschen, wann und wo und wie es sich regen sollte, hat also auch nicht in jedem die Kraft der Irrtumslosigkeit.

Indem Fichte in der Wissenschaftslehre dieses Bewusstsein dem reinen Ich zuschrieb, sah er in diesem den höchsten Richter der Überzeugungen, aus dem das Bewusstsein der Pflicht resultieren sollte, und konnte für diesen nur Irrtumslosigkeit in Anspruch nehmen, weil das Sittliche in der Absolutierung des Ichs begründet war und in der Freiheitseinfaltung des Ichs bestand. Nach Hegel ist das „wahrhafte Gewissen die Gesinnung, das, was an und für sich gut ist, zu wollen; es hat daher feste Grundsätze, und zwar sind ihm diese die für sich objektiven Bestimmungen und Pflichten“. Aber von diesem Gewissen unterscheidet er das des bestimmten Individuums, das als subjektives

Wissen der Staat nicht anzuerkennen hat. Ähnlich wie bei Fichte ist die Auffassung der Irrtumslosigkeit des Gewissens bei Daub, bei dem sie darauf begründet ist, dass er mit Absehen von Subjekt und Objekt das Gewissen finden will in der praktischen Vernunft in ihrer Allgemeinheit: hier ist der Standpunkt also so hoch genommen, dass er nicht mehr in der Wirklichkeit steht, sondern in der Luft schwebt. Daubs Bemerkung, das Gewissen sei für die Moral, was das Genie für die Kunst, scheint das Gewissen hochzustellen, degradiert es aber gerade durch falsches „in die Höhe schrauben“.

Irrtumslosigkeit des Gewissens (Marheineke, Dorner) lässt sich aber — abgesehen davon, dass das *errare non potest* in Sachen der *fides* und *mores* bei keinem Menschen gilt — schon darum nicht behaupten, weil das Gewissen nicht einmal die Form der Allgemeingültigkeit hat, sondern den sittlichen Sinn, wie sich aus der oben gegebenen psychologischen Analyse ergibt, mehr nach Seiten seiner individuellen als seiner universalen Gültigkeit ausspricht; das Gewissen ist stets das Gewissen dieses oder jenes bestimmten Menschen. Diese individuelle Haltung des sittlichen Sinns in der Gewissensmahnung tritt in der Tatsache hervor, dass die eigene Gewissensbedrängnis nicht dadurch entlastet wird, dass das Gewissen andere nicht mit gleicher Schranke einengt, und dass die eigene Gewissensschränke nicht andere in Form unmittelbarer Übertragbarkeit bindet. Eignet aber dem Gewissen nicht unbedingte Geltung, sondern nur individuelle Verbindlichkeit, so ist das Gewissen kein objektiver Richter der Handlungen und Überzeugungen, sondern das subjektive Barometer des so oder so bestimmten sittlichen Gesamtzustandes.

Trotz des individuellen Charakters des Gewissensurteils liegt doch in jedem eine gewisse Tendenz auf Allgemeingültigkeit, also auf Absolutheit und Allgemeinverbindlichkeit; und die Erkenntnis der individuellen Bedingtheit ergibt sich erst aus dem Zusammenstossen mit dem Gewissen anderer im Vergleich. Das Gewissen hat aber nicht bloss individuelle, sondern auch eine bei vielen identische Form.

Nun ist aber Irrtumsfähigkeit des Gewissens zweifellose, von jedem unbefangenen und urteilskräftigen Beobachter unaufhörlich festzustellende Tatsache.

Man kann alle Tage beobachten, wie sich viele aus bestimmten Sünden gar kein Gewissen machen, andere sich ein Gewissen machen aus Dingen, die gleichgültig oder erlaubt sind. Katholiken machen sich oft kein Gewissen aus fanatischer Gehässigkeit und boshafter Lüge, machen sich aber ein Gewissen aus Übertretung von Fastenvorschriften. Mohammedaner machen sich ein Gewissen aus Unterlassung der Gebetsvorschriften, oft keins aus Mord und Hurerei, fühlen sich aber um des Gewissens willen gelegentlich zum Mord gedrungen.

Um des Gewissens willen enthielten sich korinthische Christen des Götzenopferfleischs (1. Kor. 8), römische des Fleisches und des Weines (Röm. 14); um des Gewissens willen fasteten die Pharisäer (Mt. 9, 14) und verfolgten den Herrn wegen Übertretung des Sabbatgebots (Joh. 5, 16—18).

Aus solcher Beobachtung ergibt sich, dass das Gewissen sehr mannigfacher Wandlungen fähig ist

1) in intensiver Beziehung hinsichtlich der Stärke des in ihm wirkenden sittlichen Sinns,

2) in extensiver Beziehung hinsichtlich des Umfangs der Handlungen, die der sittliche Sinn in den Bereich seines Urteils zieht.

Nach diesen Gesichtspunkten nimmt die bei der weitaus überwiegenden Masse der Menschheit zu konstatierende Unzulänglichkeit des Gewissens die beiden Hauptformen

1) des schlafenden und

2) des irrenden Gewissens an.

1) Schlafend ist das Gewissen, wenn es unfähig ist, vorhandene Sünden als solche zu erkennen und in das rechte Licht zu rücken, und darum unkräftig, sündige Handlungen seiner Rüge und die sündige Lebensrichtung seinem Gericht zu unterstellen (1. Kor. 11, 31. 32). Das schlafende Gewissen hat die mannigfachsten Abstufungen (analog der Stufenfolge vom wachen Träumen bis zum tiefsten Schlaf) vom unklaren, unsicheren, schwankenden, tastenden, durch das matte, schwache, träge (schweigende) bis zum stumpfen, unempfindlichen, erstorbenen, toten Gewissen. Mehr oder weniger schlafend aber ist das Gewissen ausserhalb des Gebiets des christlichen Glaubenslebens bis zur Erweckung (Eph. 5, 14) überall, indem die Stumpfheit, Sicherheit und Selbstzufriedenheit stets weite Gebiete des sittlichen Lebens frei lässt, die gar nicht an der sittlichen Idee gemessen werden.

Aufgabe der Botschaft des Evangeliums ist daher, wohin sie dringt, das schlafende Gewissen zu wecken (Jes. 29, 10. 1. Thess. 5, 6. Röm. 13, 11) zu dem Zweck, die geistig Erstorbenen (Matth. 8, 22. Luk. 15, 24. Col. 2, 13. Eph. 2, 1. 5) zu beleben (Joh. 5, 24 ff.). Die Erweckung bedeutet mit Beziehung auf die vocatio durch das Evangelium vornehmlich das Wachwerden des Gewissens zur Reaktion gegen einzelne Sünden und gegen den sündigen Gesamtzustand, die Bekehrung aber die Auswirkung des sittlichen Sinns und des unter seiner Anregung erweckten sittlichen Triebes in einer wirkungskräftigen Gegenwirkung gegen



den sündigen Gesamtzustand zu prinzipieller Entwurzelung desselben durch die Gnade (Joh. 15,3). Ein wahrhaft wachendes Gewissen aber hat der bekehrte Christ, der von der Absicht beseelt ist, nichts in seinem innern und äussern Leben von dem Lichte des göttlichen Worts undurchleuchtet zu lassen (Joh. 14,23. 15,7. 10 u. s. w.), alles vielmehr dem strengsten Urtheil des sittlichen Sinns zu unterstellen (Joh. 3,21. 1. Kor. 11,31), diesen durch Gott zur vollen Klarheit und Kraft durchbilden und ausreifen zu lassen (1. Joh. 1,7. Eph. 5,8) und auf der Hut zu sein im Kampf gegen die Sünde. (Eph. 6,11 ff.). Eine todtdrohende Gefahr des Gnadenstandes ist es, wenn der gläubige Jünger Christi in den sittlichen Zustand des Gewissensschlafs zurückfällt (1. Joh. 1,8. Eph. 5,6 ff. Mt. 13,25). Zwar treten bei allen Gläubigen zeitweilig Zustände der Erschlaffung der sittlichen Kräftigkeit ein (Mt. 25,5). Aber da diese zum Verlust des Gnadenstandes führen können, bedarf es der ernstesten Treue (Mt. 25,4), um solche Schäden zu überwinden. Immer wieder werden in der H.S. die Jünger Jesu zur Wachsamkeit aufgerufen. (Mk. 13,33. 37. Mt. 24,42. 25,13. Luk. 21,36. 1. Thess. 5,6. 1. Kor. 16,13. Kol. 4,2. 1. Petr. 5,8. Ap. 16,15). Die christliche Wachsamkeit ist der Zustand des redenden Gewissens, in welchem der sittliche Sinn in lebendiger Kräftigkeit funktioniert, mit Ausschluss aller falschen Sicherheit und satten Selbstzufriedenheit, und der Wille kräftig ist, jede Sünde sofort strafen zu lassen und niederzukämpfen.

Eine übertriebene und des rechten Halts entbehrende Wachsamkeit führt, wo bei mangelnder Sicherheit des sittlichen Sinns sich die Gewissensprüfung peinlich auf das Einzelne richtet, um Sünden zu suchen, zu ängstlicher Skrupulosität. Diese ist als Affe christlicher Wachsamkeit wirksam in Zuständen pharisäischer Pedanterie. Bei Christen ruht solche Skrupulosität auf mangelndem Vertrauen auf die Gnade Gottes und übertriebenem Selbsttunwollen; wo sie zur Selbstquälerei und zum Trübsinn führt, bleibt nichts übrig als der von urteilslosen und böswilligen Katholiken viel verlästerte, aber einzig richtige Rat Luthers, den Trübsinnsgeist mutig abzuschütteln auch auf die Gefahr hin, ein paar Sünden zu begehen, und diese weniger zu scheuen als die Anfechtung des Satans durch Trübsinn, die in der Tat ein schlimmerer Sündenzustand ist als ein vereinzelt Begehen von Sünden bei mutigem, festem Christensinn.

Ein enges Gewissen zeigt derjenige, der sich durch Lockungen von aussen und innen nicht von der geraden Bahn seiner sittlichen Grundsätze abbringen lässt, sondern durch den sittlichen Sinn solche Lockungen richtet, ein weites Gewissen derjenige, der die Gewissensprüfung nicht zu ihrem Recht kommen lässt bei ihm vorteilhaften Dingen, die ernstliche Rüge erforderten.

2) Irrend ist das Gewissen, wo der sittliche Sinn nicht entbunden ist und daher nicht genügende Klarheit über den wahren Inhalt und Umfang des Sittlichen gewonnen hat. Diese Mangelhaftigkeit in der Ausbildung des sittlichen Sinns ist bedingt am entscheidendsten durch die religiöse Stellung, also durch die Religionsgemeinschaft, der der Betreffende angehört, und das Mass der Ausbildung des religiösen Gefühls, sodann durch die Familienstellung, Erziehung, Bildungsstufe, die soziale Stellung, auch durch die individuelle Disposition. Das irrende Gewissen hat daher eine grosse Verschiedenheit der Stufen vom unentwickelten, dunklen, irregeleiteten und verworrenen bis zum widerspruchsvollen und zweifelnden, ja geradezu verkehrten und falschen Gewissen und eine grosse Mannigfaltigkeit der Formen je nach den verschiedenen Religionsstufen und religiösen Richtungen.

Ganz unentwickelt ist das Gewissen in manchen Negervölkern; irregeleitet ist es im Heidentum überall, verworren im Islam und Judentum; falsch wirkt es im Katholizismus, systematisch ruiniert im Jesuitismus. Einen schlimmen Irrweg also schlug Abälards Subjektivismus ein: *peccatum non est nisi contra conscientiam*.

Das ausserchristliche bzw. das ausser evangelische Gewissen ist stets auch ein irrendes; denn wo das sittliche Bewusstsein nicht zu reiner Gestalt entwickelt ist, kann noch viel weniger das Gewissen geklärt sein. Das Gewissen fällt daher ausserhalb des Gebiets des evangelischen Glaubenslebens oft keine Urteile, wo es sie fällen sollte, oder die verkehrtesten. Ein ganz reines Gewissen (oder gar ein irrumsloses, soweit dieser Ausdruck bei dem individuellen Charakter des Gewissens überhaupt statthaft ist) gibt es ausserhalb des Glaubenslebens nirgends. Erst das Evangelium bringt mit der absoluten religiösen Wahrheit auch die reine sittliche Wahrheit und führt so den sittlichen Sinn zur vollen Klarheit über sich selbst. Aufgabe der christlichen Kirche ist es daher, durch Erziehung, Unterricht und Seelsorge den sittlichen Sinn auszubilden und so das Gewissen zu schärfen und zu klären. Im gläubigen Christen hat das sittliche Bewusstsein seine reifste und geläutertste Gestalt, und in dem Masse der Durchbildung des Glaubenslebens wächst das Gewissensurteil an Sicherheit und Zuverlässigkeit — womit freilich auch zusammenhängt, dass je reiner und zuverlässiger das Gewissen in Anbetracht der sittlichen Fortbildung der Persönlichkeit wird, es auch desto weniger mit seiner Rüge eintreten wird. Die Höhe der Sittlichkeit liegt da, wo es keine Gewissensrüge

mehr gibt. Der grösste und wichtigste Erfolg des Gewissens wäre daher der, sich überflüssig zu machen.

Spricht das Gewissen den sittlichen Sinn vorwiegend nach seiner individuellen Seite aus, und ist das Gewissen nichts weniger als irrthumsfrei, so ergibt sich, das das Gewissen objektiv nicht die letzte entscheidende sittliche Instanz ist, sondern nur subjektiv die für den Moment massgebende letzte sittliche Schranke des Individuums ausspricht. Diese ist sie und muss sie stets sein. Das Gewissen, wo es nicht bloss in Form eines Vorwands oder einer Ausrede oder Selbstvorspiegelung ausgespielt wird, sondern wahr ist, fordert daher die Achtung und Schonung, deren Unterlassung nach 1. Kor. 8. Röm. 14 unchristlich ist. Da das Gewissen aber irren kann, schliesst es weitergehende sittliche Belehrung nicht aus. Religiöse Gewissensvergewaltigung, wie sie die katholische Kirche stets geübt hat und übt, ist unter allen Umständen unsittlich. Eindämmung des Gewissens durch staatliche Gesetze ist aber, wo das Gewissen in einer für die Gesellschaft gefährlichen Weise in die Irre geht, wie z. B. bei den Ausbrüchen des Fanatismus, in vielen Ländern erforderlich. Objektive Normen sind in dieser Hinsicht unerlässliche Schutzmittel der Gesellschaft gegen das irrende Gewissen vieler Individuen. Sie können auch für manche Individuen eine Wohltat sein, indem sie diese durch die Notwendigkeit der Einfügung in feste Ordnungen der Gewissensbedrängnis entheben.

### 5. Die Wirkungskräftigkeit des Gewissens.

Bedeutet das Gewissen die Gegenwirkung des sittlichen Sinns gegen tatsächlich vorhandene Sünde (sei's auch in Form der Reizung oder Lockung), so liegt im Begriff des Gewissens (zumal da der sittliche Trieb ganz unbeteiligt sein kann) nichts, das den Erfolg der Gegenwirkung zur Abwerfung der sündigen Neigung in sich schliesse, mit anderen Worten: zum Begriff des Gewissens gehört nicht die Wirkungskräftigkeit im Sinne der Eindämmung der bösen Willensrichtung; diese kann erfolgen, aber sie muss nicht erfolgen. Denn die Wirkung der Gewissensbewegung hängt ab vom Triebleben, von der Gestalt des Gefühls, namentlich des religiösen Gefühls und von der Verfassung des Willens. Irgend eine Wirkung auf die sittliche Gesamtverfassung wird ja jede Gewissensbewegung hervorbringen, aber sie kann ebenso gut eine negative wie eine positive sein.

Es ist ein wichtiger Unterschied, ob die Anregung der Gewissensmahnung von aussen her oder von innen kommt. Die Wirkung des Gewissens sollte stets nach innen gehen, geht aber oft nach aussen. Eine von aussen kommende Gewissensrüge erregt oft den wildesten Hass des in seinem Gewissen Geschlagenen gegen den unbequemen Mahner (Mark. 6, 18 ff. Mt. 7, 6. 24, 35 ff.), eine den bösen Anschlag hindernde

Gewissensmahnung wird oft von der Bosheit nie verziehen (Jer. 38,4 ff.), ein dem Nächsten getanes Unrecht wird diesem, weil er das Gewissen in Unruhe hält, oft unaufhörlich nachgetragen (Apostelgesch. 14,17. 18). Aber auch die von innen kommende Gewissensrüge wirkt bei vielen nach aussen statt nach innen: Macbeth wird immer ruchloser in Taten unter dem Gewissensdruck; katholische Priester, die an ihrer Kirche irre geworden sind, übertäuben gelegentlich das geschlagene Gewissen durch desto eifrigeren Fanatismus.

Aber auch wenn die Wirkung des Gewissens nach innen geht, ist sie vielfach nur negativ, nicht positiv, z. B. Macbeth und Lear werden durch das richtende Gewissen nicht gebessert, sondern innerlich zerrieben.

Die Hölle ist der Zustand der negativen Wirkung des Gewissens (Mk. 9,48). Vgl. Lemme, Die Endlosigkeit der Verdammnis und die allgemeine Wiederbringung. Gross-Lichterfelde 1899.

Das Gewissen übt seine Wirkung genau so wie der sittliche Sinn überhaupt, nämlich so, dass der Inhalt desselben vom Gemüt beherzt, in das Gefühl oder die unmittelbare Lebensbestimmtheit als ausschlaggebendes Moment und damit als bewegendes Ferment aufgenommen wird und dadurch den sittlichen Trieb anregt. Die Aufhebung dieser unmöglichen Wirkungskraft des Gewissens erfolgt von den sinnlichen Trieben, dem Selbstgefühl, den Neigungen, Leidenschaften oder vom bösen Willen her, indem vermöge der Kräftigkeit der egoistischen Lebensrichtung das Gewissen ignoriert, überhört, indifferenziert oder mundtot gemacht wird.

Bei böser Gesamtstimmung tritt die Gewissensrüge oft so wenig in den Vordergrund des Seelenlebens, dass sie keinen tieferen, sondern nur vorübergehenden Eindruck macht. Die natürliche Scheu, sich das Bild der eigenen Verwerflichkeit im Spiegel des Gewissens zeigen zu lassen, drängt die Gewissensmahnung zurück. Die Abneigung gegen die Veränderung weltlicher Lebensrichtung setzt den Gewissensanklagen Entschuldigungen gegenüber (Röm. 2, 15), die sehr oft das Gewissen still machen. Ein entschiedener Wille vermag bei manchen, die ihr Leben mit gewissen Neigungen verwachsen fühlen, das Gewissen tot zu schlagen. Gewissenlosigkeit sehen wir nicht da, wo in naiven Sündenzuständen das Gewissen noch nicht redet, sondern wo das Gewissen durch den bösen Willen unterdrückt und zum Schweigen gebracht ist.

Die Wirkungskraft des Gewissens ist von vornherein bedingt durch das Mass der Ausbildung der Individualität. Wenn es bei uns vielen gelingt, die Gewissensrüge abzuschütteln durch Abschiebung der Verantwortlichkeit auf die Gesellschaft, so wird in naiven Verhältnissen, in welchen die Individualität wenig entwickelt ist, die Gewissensregung von vornherein gehemmt durch



das Gefühl der Gebundenheit an die Umgebung. Je unentwickelter noch in einfachen Kulturzuständen das Individuum ist, desto mehr geht das Gewissen im Gemeingefühl unter; da im Wesen des Katholizismus die Unterdrückung der Individualität zugunsten der Herrschaft der Kirche liegt, wird dort auch grösstenteils das Gewissen durch das kirchliche Gemeingefühl beherrscht, ersetzt und eingeengt; wo nach evangelischer Forderung das Gewissen als persönliches reden und entscheiden sollte, tritt dort ein die Gebundenheit an die Auktorität der Kirche, das Gewissen funktioniert also weniger in Form des persönlichen sittlichen Sinns, als in der Form der Abhängigkeit von kirchlicher Vorschrift und Leitung.

Hierher gehört das Gesamtgebiet der kirchlichen Dispense, die nach evangelischer Lehre vom objektiven Standpunkt Erzeugnisse klerikaler Willkürherrschaft, vom subjektiven Standpunkt unsittlich sind. Was das persönliche Gewissen verbietet, vermag keine priesterliche Erlaubnis zu legalisieren; was das Gewissen freilässt, bedarf keines priesterlichen Dispenses. Alles, wovon dispensiert werden kann, ist nach Luther nicht göttlich, sondern nur hierarchisch und darum hinfällig.

Die psychische Kraft der Fähigkeit zur Zurückdrängung der Gewissensrügen ist verschieden nach dem individuellen Naturell und Charakter. Je mehr in einem Menschen das Gefühl entwickelt ist, desto weniger wird er imstande sein, die Stimme des Gewissens zu ertönen, je mehr jemand angelegt ist nach Seiten des Verstandes und des Willens, desto mehr wird er die Fähigkeit haben, die Gewissensmahnungen zu betäuben.

Bei Macbeth ist der wirksamste Erreger des Gewissens die Einbildungskraft, ebenso in der bekannten Erzählung Krummachers „Die Stimme des Gerichts.“ Aber wenn lebhaft Phantasie nach der einen Seite die Gewissensbewegung verstärken kann, so kann sie sie nach der andern Seite verzetteln und zerstreuen.

Entscheidend für die Wirkungskraft des Gewissens ist das religiöse Bewusstsein; denn wie der Vorstellungskreis desselben das Gewissen inhaltlich bestimmt, so die Kräftigkeit desselben seinen Einfluss. Je reger und wacher das Gottesbewusstsein im Selbstbewusstsein (Gefühl) ist, desto wirkungsvoller wird im allgemeinen die Gewissensmahnung sein; je mehr das Gottesbewusstsein sich in das Weltbewusstsein (Einbildungskraft und Verstand) verliert, desto unlebendiger wird das Gewissen sein. (Willensenergie kann das Gewissen ebensowohl zur Geltung kommen lassen wie erdrücken.)

Da bei den germanischen Völkern die Individualität mehr entwickelt ist wie bei den romanischen, bei den germanischen ferner die Religiosität ihre Schwerkraft mehr im Gefühl hat, bei den romanischen sich zu sehr in die Einbildungskraft verliert, ist das Gewissen bei den ersteren mehr entwickelt wie bei den letzteren, wie denn die Kämpfe des reformatorischen und nachreformatorischen Zeitalters den Gegensatz der individuellen und der kirchlichen Religiosität zwischen Germanen und Romanen zu Tage treten lassen. Romanen haben vielfach noch gegenwärtig nicht das geringste Verständnis für das protestantische Gewissen (freilich auch viele deutsche Katholiken nicht). Jeder Deutsche mit individueller Gewissenskraft ist aber ein geborner Antikatholik. Und in dem Masse wie in den romanischen Völkern die Individualität sich entfaltet, muss auch das persönliche Gewissen zur Geltung kommen, das, wo es durchbricht, den Katholizismus zerstört. Vorübergehende Erfolge kann der Katholizismus nur da haben, wo das persönliche Gewissen unlebendig oder unkräftig und das Untertauchen im kirchlichen Gemeingefühl Bedürfnis ist.

Die schweizerische Reformation in ihrer romanischen Ausgestaltung (durch Calvin) liess dem persönlichen Gewissen von vornherein weniger Spielraum wie die deutsche, wie sowohl in der theokratischen Organisation wie der Unduldsamkeit Calvins hervortritt. Luther betonte von Anfang an das jeden Zwang grundsätzlich ausschliessende Recht des persönlichen Gewissens.

Das böse Gewissen bezeichnet die Andauer der Gewissensrüge bei andauernder böser Lebensrichtung, in der dem Willen die Kraft zur Überwindung desselben fehlt, oder der Wille entschlossen ist, der Mahnung des Gewissens zum Trotz sich in seiner schlechten Richtung zu behaupten. Das böse Gewissen ist also eine Vorstufe der Verstockung.

Während das schlechte Gewissen nur den Druck des Verurteiltseins durch den sittlichen Sinn gegenüber einer Person, die man benachteiligt hat, bezeichnet, bedeutet das böse Gewissen eine unsittliche Lebensrichtung.

Das abgestumpfte Gewissen ist der Zustand der Versumpfung des sittlichen Gefühls, der eintritt durch fortgesetzte Ignorierung und Mundtotmachung der Gewissensrügen.

6. Da der gläubige Christ auf Grund einer tiefen Gewissensbewegung, die dem ganzen natürlichen Menschenwesen das Gericht gesprochen hat, den Bund eines zur Kräftigkeit entbundenen sittlichen Bewusstseins mit Gott geschlossen hat (1. Petr. 3,21) und durch die aus Christo erlangte Sündenvergebung des Gewissensgerichts oder des bösen Gewissens entledigt ist (Hebr. 10, 22), so hat das Gewissen im Glaubensleben, soweit es normales Gemeinschaftsleben mit Gott in Jesu Christo ist, keine Stelle

mehr. Da aber nach dem Zeugnis der Schrift und nach der täglichen Erfahrung kein Glaubensleben völlig normal ist, sondern in jedem die *σέψ* noch irgendwie kräftig ist, so ist auch im christlichen Glaubensleben das Gewissen keineswegs aufgehoben, weder das Gewissen in seiner Grundform, nämlich das richtende, noch das warnende und verbietende. Ja das verbietende und gebietende Gewissen nimmt sogar im Christenleben eine hervorragende Stellung ein, weil der Christ dem Tadel und der Verlockung gegenüber mehr als jeder andere in die Lage versetzt wird, sich auf sein Gewissen als entscheidende letzte Instanz (und zwar gar nicht bloss in individualistischem Sinne, sondern im ausschlaggebenden objektiven Sinne) zu berufen; und sein „gutes Gewissen“ muss gerade der Christ falschen Anklagen und Lästerungen, falschen Anforderungen und Herausforderungen gegenüberstellen.

Das richtende Gewissen aber, so wenig es in einem normalen Glaubensleben statthaben sollte, nimmt häufig gerade im Gläubigen bei sittlichen Fehlritten die ausgeprägteste, eingreifendste, drohendste Gestalt an, die überhaupt denkbar ist. Gerade weil für den Gläubigen die göttliche Gerechtigkeit nicht bloss dunkle Ahnung und verschwommener Lebenshintergrund ist, sondern volle Wirklichkeit, weil die jenseitige Vergeltung ihm nicht im trüben Dämmerlicht satter Selbstzufriedenheit verschwimmt, sondern die lebendige Hoffnung auf das Heil nur gelten lässt in Verbindung mit dem Bewusstsein, dass diese gebunden ist an die sittliche Würdigkeit, nehmen gerade für den ersten Jünger Jesu Gewissensqualen die Gestalt der aufgewühltesten Unruhe und nagendsten Zerrissenheit an, weil das Gewissensgericht die Frage aufdrängt, ob der Fehltritt den Glaubensstand und damit (Joh. 15,6) das Bestehen in Gottes Gericht aufhebe. Weil der Gnadenstand prinzipiell deutlich erkannte und mit Bewusstsein gewollte Sünde ausschliesst, so legt die Entdeckung, dass schwere Sünde, halb gewusst und halb gewollt, das Christenleben vergiftet hat, dem Jünger Jesu im Selbstgericht die ernste Frage nah, ob er den Gnadenstand verscherzt und damit (Hebr. 10,26 ff.) die Brücke zum Heil abgebrochen habe. Ist also an und für sich das Gewissen die akuteste Eruption des sittlichen Bewusstseins, so nimmt diese Eruptivkraft in der Gewissensqual des Christen die furchtbarste Gestalt an. Die schlimmste Erscheinungsform solcher Gewissensqual ist die Verzweiflung wegen des Verlustes des Gnadenstandes (Hebr. 6,4 ff., z. B. in Form des Selbstvorwurfs sich der Lästerung des heiligen Geistes schuldig gemacht zu

haben, oder in Form des Selbstgerichts der Heuchelei Apostelgesch. 5,1 ff.). Einfachere Formen des Gewissensgerichts begegnen uns im Leben vieler Christen (z. B. Mark. 14,72). Ganz ausgeschieden wären Erscheinungen des richtenden Gewissens erst bei völliger Sündlosigkeit. Aber eingeschränkt werden die stossweisen Wirkungen des Gewissens in jedem normalen Christenstande einerseits durch die dauernde Gesinnung der Busse, welche jene vereinzelt Durchbrüche des sittlichen Sinns ersetzt durch einen einheitlichen Gemütszustand, der die Sünde ausschliesst oder niederkämpft, andererseits durch die sittliche Einsicht, welche die unmittelbare Gefühlswirkung des Gewissens weiterführt zu klarer Einsicht in das, was zu tun und zu lassen ist. Die Höhe der Sittlichkeit liegt in der Vollkommenheit, in der das *πνεῦμα* derartig Lebensprinzip der Persönlichkeit ist, dass keine Gewissensrüge mehr Raum hat und keine Gewissensmahnung mehr notwendig ist. Die christliche Vollkommenheit, wenn hier auf Erden realisierbar, würde die Last des Gewissens ausschliessen.

In bezug auf Geltung und Wirkungsart des Gewissens nehmen Katholizismus und Protestantismus eine ganz verschiedene Stellung ein. Der Katholizismus sucht das Gewissen in fortwährender Funktion zu halten und treibt die Sündenpredigt in Beziehung auf das Buss sakrament in der offenen Tendenz, die Gewissensunruhe an die Seligkeitsgewähr der Kirche und die klerikale Leitung zu weisen. Die katholische Kirche bemüht sich so, die Gewissensunruhe in Permanenz zu halten. Daher begehrte das persönliche Heilsstreben der Reformation nichts mehr als den Trost des erschrockenen Gewissens, das durch die Werkforderung und Androhung der Hölle in Schrecken versetzt war, aber in den Heilmitteln der Kirche keinen Frieden fand. Der Protestantismus dagegen führt durch die Gewissensunruhe der Busse hindurch zum Frieden des in Christo ruhenden Glaubens. Aug. 20: *Tota haec doctrina ad illud certamen perterrefactae conscientiae referenda est, nec sine illo certamine intelligi potest. — Olim vexabantur conscientiae doctrina operum, non audiebant ex evangelio consolationem. Quosdam conscientia expulit in desertum, in monasteria, sperantes ibi se gratiam merituos esse per vitam monasticam. Alii alia excogitaverunt opera ad promerendam gratiam et satisfaciendum pro peccatis. Ideo magnopere fuit opus hanc doctrinam de fide in Christum tradere et renovare, ne deesset consolatio pavidis conscientiiis, sed scirent, fide in Christum apprehendi gratiam et remissionem peccatorum et justificationem.*

7. Das öffentliche Gewissen (Schleiermacher, Christliche Sitte, S. 698 ff.) bezeichnet — soweit man überhaupt von einem solchen reden kann — die Reaktion des moralischen Gemeingefühls der Gesellschaft gegen bestimmte unsittliche Erscheinungen des öffentlichen Lebens. Dieses moralische Gemeingefühl erhebt sich gegen viele schreiende



Sünden, die offenkundig sind, nicht, und richtet sich nur gelegentlich gegen auffallende Erscheinungen des Bösen, die vorübergehend die öffentliche Meinung erregen, ist eine fließende Grösse, da solch eine Bewegung der Volksseele plötzlich anschwillt, um schnell zu verlaufen, und kann irregeleitet werden durch die Macher der öffentlichen Meinung, die tausendgestaltig hin und her wogt und gelegentlich völlig in die Irre geht. Eben wegen der Unsicherheit und Unkräftigkeit des öffentlichen Gewissens muss aber jede sittliche Persönlichkeit an ihrem Teil mitarbeiten am sittlichen Gemeingefühl der Gesellschaft in dem Masse, als ihm ein Einfluss auf die Öffentlichkeit zusteht.

Ein „soziales Gewissen“, dass das Tun des Einzelnen beurteilt (H. Schultz), gibt es nicht, weil das Gewissen an dem Individuum haftet.

---

§ 16.

### **Das Sittengesetz.**

Schleiermacher, Über den Unterschied von Sittengesetz und Naturgesetz. Berlin 1825. Köstlin, Studien über das Sittengesetz. Jahrb. f. d. Theol. 1868. 69. E. Zeller, Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze. Berlin 1883. Lackner, Wie unterscheidet sich das Sittengesetz vom Naturgesetz? Königsberg 1896.

Im Begriff des Sittengesetzes kommt zum Ausdruck, dass das sittliche Bewusstsein durchaus nicht autonom das Ethische konstituiert oder produziert, sondern sich einer vor ihm und über ihm vorhandenen Norm als eines in ihm wirksamen Sollens bemächtigt. Keine menschliche Bewusstseinsform macht ihren Inhalt, sie findet ihn nur; und soweit ihr ein aktives Moment innewohnt, ist es die Kraft, ihn zu finden. Das Gottesbewusstsein findet Gott, macht ihn aber nicht; und ein „religiöses“ Bewusstsein, das die Gottesidee nicht als objektiv reale finden, sondern aktiv tätig erzeugen wollte, verfiel irreligiöser Götzenbilderei. Ebenso macht das sittliche Bewusstsein nicht das Ethische, sondern stellt es nur als ein ihm Immanentes heraus. Und eben dies, dass das Ethische als ein objektives Sollen dem sittlichen Bewusstsein ursprünglich einorganisiert ist, sagt der Begriff des Sittengesetzes, der ohne die religiöse Bestimmtheit des Gattungsbewusstseins vollständig unverständlich bleibt.

Obwohl die ethische Autonomie seit Kant in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen ist, schliesst die Autonomie der gesetzgebenden Vernunft eine Absurdität in sich. Die Vernunft gibt überhaupt kein Gesetz, sondern wird sich eines in ihr liegenden und vor ihr vorhandenen Gesetzes bewusst. Es war auch Kants Meinung garnicht, dass die individuelle Vernunft das Sittliche erzeuge. Sondern er sah

das Sittengesetz oder die Pflicht als vor den Individuen feststehendes Gegebensein des Moralischen an. Dann ist aber weder Gesetzgebung noch Autonomie da. Die Unklarheit ist dadurch entstanden, dass Kants Kritizismus die psychologische Analyse ablehnte, also abgesehen von der individuellen Vernunft, von einer praktischen Vernunft im Allgemeinen in abstracto sprach, während tatsächlich eine solche allgemeine Vernunft nicht existiert wenigstens nicht anthropologisch. Streng genommen, schliesst der Gedanke der gesetzgebenden Vernunft die Idee des Absoluten in sich. Fichtes pantheistischer Idealismus hat diese Konsequenz gezogen.

### 1. Die psychologische Ableitung des Sittengesetzes.

Indem das sittliche Bewusstsein sich getragen fühlt vom religiösen, mit andern Worten indem der sittliche Sinn sich erfasst als von Gott gesetzte Grundbestimmung des menschlichen Wesens, und der sittliche Trieb sich bewegt weiss von einer ohne den und vor dem Willen des Einzelnen in ihm liegenden transzendenten göttlichen Anforderung, indem also sittlicher Sinn und sittlicher Trieb durchdrungen sind von einer dem Wesen des Menschen ohne sein Zutun vor aller Freiheitstätigkeit eingesenkten, mit der Macht eines transzendenten Sollens auftretenden Normierung, findet der Mensch seinen sittlichen Sinn nach Normen urteilend und seinen sittlichen Trieb sich nach Normen bewegend, die vor und über ihm liegen, und die wir mit dem Namen „Sittengesetz“ bezeichnen. Diese Bezeichnung ist also ein Ausdruck für das innerliche Normiertsein des sittlichen Bewusstseins oder das innerliche Gebundensein des Ichs durch ein einwohnendes Lebensgesetz des Sichbestimmenmüssens. Während aber Kant dasselbe in der praktischen Vernunft als solcher vorfand, ergibt sich der Begriff des Sittengesetzes, der den transzendenten Ursprung und Charakter der ethischen Selbstbewegung in sich schliesst, erst aus der religiösen Bedingtheit des sittlichen Bewusstseins. Darum lässt sich der Begriff des Sittengesetzes auch erst nach dem des Gewissens behandeln; nicht als ob das Sittengesetz, wie der Empirismus es auffasst, eine Spiegelung des Gewissens, oder das Bewusstsein des Sittengesetzes, wie Weiss es unglücklich darstellt, ein Erzeugnis des Gewissens wäre, aber das Gewissen als religiös bedingte Äusserung des sittlichen Bewusstseins ist der intensivste Ausdruck der bewegenden Kraft des religiösen Gefühls im sittlichen Sinn und als solcher der stärkste Hinweis auf die Unfähigkeit der menschlichen Natur, ein ihr in Form unmittelbarer Bestimm-

heit eingesenktes Lebensgesetz abschütteln zu können. Wenn aber das Gewissen eine Äusserung des sittlichen Sinns ist, so weist eben diese doch hin auf eine mangelhafte Verfassung des sittlichen Triebes, in dem jene Bestimmtheit lebendige Bewegungskraft entwickeln sollte. Das Sittengesetz ist eben ein Moment des sittlichen Sinns wie des sittlichen Triebes; denn der sittliche Sinn ist unmittelbare Empfindung des Rechten und Guten als einer Norm, die das Subjekt um seiner selbst willen als solche anerkennen muss, und der sittliche Trieb unwillkürlicher Drang zum Rechten und Guten als einer Bestimmung, die der Mensch erreichen muss, um die Harmonie mit sich selbst aufrecht zu erhalten und zu gewinnen. Weil diese Norm und Bestimmung der menschlichen Natur unaufhebbar (überall in der Menschheit als identische Kraft immanenter seelischer Organisation erweckbar) inhäriert, sah Kant sich veranlasst, diese psychologische Notwendigkeit, sich kraft Freiheit nach einer Norm bestimmen zu müssen, als Funktion der praktischen Vernunft *a priori* aufzufassen, sie also ebenso der formalen Organisation des Geisteslebens zuzuweisen wie die Anschauungsformen, die Gedächtniskraft u. s. w. Aber erst auf Grund der Erkenntnis, dass diese Bestimmtheit, vermöge deren jeder Mensch sich selbst aus sich nach Normen bestimmen muss, ohne die Basis des religiösen Gefühls ihren Halt verliert, nur durch sie ihren Halt gewinnt, ist man berechtigt, aus der psychologischen Analyse des sittlichen Bewusstseins vermöge der absoluten Normierung jener Lebensbestimmtheit den Begriff des Sittengesetzes zu entnehmen.

Der psychologischen Analyse des Sittengesetzes, das Abweichungen gegenübersteht, analogisiert Zeller (a. a. O. S. 18f.) die logischen und mathematischen Gesetze, die unbedingt gelten und doch Fehlschlüsse und Rechnungsfehler nicht verhindern (auch die ästhetischen Gesetze, die Geschmacklosigkeiten nicht ausschliessen und die Gesundheit, neben der völlig natürlich die Krankheit steht). Die einzige Analogie, die hier zutreffen dürfte, ist die Geltung der logischen Gesetze, neben der das Unlogische einen breiten Raum einnimmt. Aber es bleibt der erhebliche Unterschied, dass die ethischen Impulse nicht die Objektivität, Klarheit und Gleichmässigkeit der logischen Gesetze haben, dass Abweichungen von der Logik mehr Erzeugnisse der Denkfähigkeit als des persönlichen Interesses sind, und dass die logischen Gesetze für jeden geistig normalen Menschen durchschlagend sind, während es die ethischen für den Durchschnitt nicht sind. Und es bleibt der noch erheblichere Unterschied, dass man wohl von einem Sittengesetz, aber in strengem Sprachgebrauch nicht von Sittengesetzen reden kann.

## 2. Die geschichtliche Entstehung des Begriffs.

Die Rückführung rechtlicher Gesetzgebung auf die Götter (Lykurg u. a.) schloss menschliche Willkür aus und gab die Gewähr höchster Autorität. Nachdem Heraklit (Stob. Floril. III, 84) die menschlichen Gesetze für Ausfluss des göttlichen Gesetzes, das ihm mit der allgemeinen Weltordnung (Dike) identisch war, erklärt hatte, unterschieden Plato und Aristoteles die besonderen Gesetze der einzelnen Staaten von dem gemeinsamen Gesetz der Natur, das jedem, als ihm eingeboren, ihm ein bestimmtes Gefühl für Recht und Unrecht gibt; und Xenophon sah die gleichbleibenden religiösen und moralischen Grundlagen des Gemeinschaftslebens in ungeschriebenen Gesetzen der Götter, welche diese den Dingen eingesenkt hätten. Zeno fand in der Welt waltend ein göttliches Gesetz, das als Ausdruck der Weltvernunft oder als Ordnung der Natur oder als Wille des Zeus das von der Gottheit geordnete allgemeine Naturgesetz ist, dem auch der Mensch insofern sich zu fügen hat, als die allgemeine Naturordnung die sittlichen Anforderungen in sich schliesst, sodass Sittengesetz und Naturgesetz hier eins sind im Gedanken der göttlichen Weltordnung, also weder der eine noch der andere Begriff rein heraustritt. Trotzdem hat der Gedanke des Naturgesetzes in der Stoa seinen Ursprung, wenn er auch erst in der Neuzeit in begrifflicher Klarheit herausgebildet ist; und der Gedanke des Sittengesetzes klingt wenigstens an, wenn der νόμος der allgemeinen Natur die sittliche Norm in sich schliesst. Diog. Laert. 7, 88: ὁ νόμος ὁ κοινός. ὃς περ ἔστιν ὁ ὁρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγμένον τοῦτω τῆς ὄντων διοικήσεως ὄντι. Cic. de legg. 2, 5, 13: est lex justorum injustorumque distinctio ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur, quae supplicia improbos afficiunt, defendunt ac tuentur bonos.

Der eigentliche Ursprung des Begriffs liegt in der Heiligen Schrift und ist von da in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen.

Das Zehnwort (der Dekalog) enthält neun religiös-sittliche Vorschriften und ein zeremonielles Gebot. Das Alte Testament enthält eine Fülle religiöser und sittlicher Anweisungen; indem diese aber das Volksleben Israels bestimmen sollten, verbanden sie sich mit bürgerlich-juridischen Rechtssatzungen und zeremoniell kultischen Bestimmungen zu einem theokratischen Ganzen, das, als zur Beherrschung des Volkes Gottes bestimmt, in der



Gestalt einer rechtlichen Norm gesetzlichen Charakter annahm, wie es denn auch, das öffentliche Leben regelnd, Strafbestimmungen aufnahm. In Beziehung auf diesen Inhalt gewann das Wort *tórâ*, ursprünglich priesterliche und prophetische Weissagung, Lehre bezeichnend, gesetzlichen Klang und ging dann in die Bedeutung des Gesetzes über.

Indem auf der neutestamentlichen Stufe der Offenbarung das Transitorische des alttestamentlichen Gesetzes seinen verpflichtenden Charakter verlor, das Bleibende aber zur Erfüllung geführt wurde (Matth. 5,17), trat im Begriff des νόμος die unverbrüchliche absolute Norm heraus, und damit war der Gedanke des Sittengesetzes gegeben.

Auf Grund des stoischen Sprachgebrauchs von „Natur“ und „Gesetz“ in dem Objektives und Subjektives durcheinander ging (Marc Aurel) entstand in der Gefolgschaft Philos in der alten Kirche die Gleichsetzung der lex naturalis mit dem angeborenen sittlichen Bewusstsein. Hieronymus meinte im Sinne desselben, dass universae primum gentes totusque orbis naturalem acceperit legem.

Für Abälard, der in dieser Hinsicht offen aufklärerisch lehrte, war die lex naturalis allen Menschen innerlich leuchtender sittlicher Leitstern, und zwar ausreichender. Schien hier die Offenbarung aufgehoben, so übernahm Luther die lex naturalis in dem Sinne des universalen sittlichen Bewusstseins eben als Leiterin zur Offenbarung. Immerhin war die begriffliche Form mangelhaft. Und unklar blieb das Verhältnis von Natur und Offenbarung bei Melanchthon Loc. theol. (1552): Lex naturae est notitia naturalis de deo et de morum gubernatione seu discrimine honestorum et turpium divinitus insita humano generi, sicut notitia numerorum divinitus humanis mentibus insita est; ideo congruit cum ea parte legis dei, quae dicitur moralis. Diese Lehre von der mit dem Dekalog übereinstimmenden allgemein angeborenen lex naturalis ist, obwohl in ihr schon der Rationalismus lag, fortgesetzt von Hemming (de lege naturae apodictica methodus 1562), Chemnitz, Calixt, Quenstedt u. a. Amesius hat in Übereinstimmung mit der Scholastik die lex naturalis der Synteresis gleichgesetzt. Bekannt ist, wie wirksam diese Anschauung im Zeitalter der Aufklärung geworden ist. Mit Baco begann die Ausbildung der Moral als Entfaltung der lex naturalis. Und wenn sie der lex moralis gleichsteht und diese im Dekalog enthalten ist, ist dann nicht das Christentum in moralischer Hinsicht überflüssig?

Die ganze Gleichsetzung „Naturgesetz“ = „Sittengesetz“, „angeborenes sittliches Bewusstsein“ (Synteresis) war eben falsch, eine Ausgeburt des stoischen Naturalismus.

Indem Jesus Christus Religion und Sittlichkeit von jeder Verbindung mit Juridischem löste und die Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit von kultischer Zeremonialgesetzlichkeit frei-

hielt, überschritt die neutestamentliche Offenbarung die gesetzliche Stufe. Der neue Bund brachte in der vollständigen Offenbarung des Willens Gottes (Matth. 7,21. 12,50 usw.) zwar die Erfüllung des Gesetzes (5,17) und damit die höchste Steigerung der sittlichen Anforderung (5,20), und doch gab Christus kein neues Gesetz, so dass er nach katholischer und sozinianischer Lehre als legislator aufgefasst werden könnte, sondern die höchste Enthüllung des sittlichen Willens Gottes brachte er als der Erlöser, der in der Gnade Gottes die Kraft zu seiner Erfüllung mitteilte. Die neutestamentliche Offenbarung ist nicht Gesetzgebung, sondern Gnadenspendung. Und da die Jünger Jesu als erlöste Gotteskinder nicht mehr unter dem Gesetz stehen, sondern unter der Gnade (Röm. 6,14), tun sie in Kraft der Gnade aus dem inneren Lebenstrieb des Glaubens, der durch die Liebe tätig ist (Gal. 5,6), nicht aus Gesetzeszwang, sondern aus dem Drang der Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist (Röm. 13,10), den Willen des himmlischen Vaters, sind also tatsächlich ποιῶνται νόμον (Röm. 2,13). Weil die Kinder des Reichs Gottes, ohne einem Gesetz im alttestamentlichen Sinne zu unterstehen, doch den bleibenden Gehalt des Gesetzes in Freiheit erfüllen (Röm. 6,15 ff.), sind sie gerade diejenigen, die, obgleich frei geworden vom gesetzlichen Joch, vom wahren Wesen des Gesetzes nicht das geringste auflösen (Matth. 5,19). So tritt gerade in der Überschreitung der alttestamentlichen Gesetzesstufe vermöge des bleibenden Werts des ethischen Gehalts des Gesetzes im Neuen Testament der Gedanke der schlechthin verbindlichen sittlichen Norm rein heraus. Der Gedanke des Sittengesetzes ist also so entstanden, dass in der neutestamentlichen Offenbarung der alttestamentliche νόμος auf sein wahres ethisches Wesen zurückgeführt und inhaltlich zu ethischer Vollendung gebracht, der alttestamentliche νόμος also zur allgemein menschlichen bleibenden Norm erweitert, so in den Gedanken des alle in gleicher Weise bindenden Gotteswillens umgesetzt ist.

Die Behauptung mancher Exegeten ὁ νόμος (mit bestimmten Artikel) bedeute im N. T. stets das mosaische Gesetz, ist nichts als gegenstandsloses Willkürdekret. Vielmehr bedeutet ὁ νόμος wiederholt die ethisch verstandene Norm des gebietenden Gotteswillens im neutestamentlichen Sinne der für jeden Menschen geltenden Forderung (Röm. 2, 13. 15. 7, 20. 22. 23. 5, 7).

Rothe hat unterschieden zwischen dem Sittengesetz in weiterem Sinne oder der sittlichen Norm und dem christlichen Gesetz. Diese Unterscheidung hat insofern Berechtigung, als das Sittengesetz ein vorwiegend

abstrakter Begriff ist, mit dem die konkreten Verkörperungen sich nicht ohne weiteres decken. Da aber die Idee des Sittengesetzes doch eben den Inhalt des Ethischen unter den Gesichtspunkt eines absoluten Sollens stellt, muss die vollendete Darstellung des Ethischen („das Gesetz Christi“ Gal. 6, 2) mit dem Sittengesetz als solchem zusammentreffen. Im Übrigen ist es falsch, das Sittengesetz mit irgend einer konkreten Ausprägung sittlicher Normen (etwa dem Dekalog) gleichzusetzen.

Dem Vorgange Philos entsprechend, verschlangen sich in der alten Kirche die biblischen Aussagen vom absoluten Gotteswillen als dem „Vernunftgesetz“ (Röm. 7, 23) mit den stoischen Anschauungen von dem die Natur durchwaltenden νόμος, der als das natürliche Gesetz auch die Normen des Handelns in sich schliesst. Das Sittengesetz galt hiernach als in sich feststehendes absolutes Naturgesetz; Just. dial. 45. Orig. c. Cels. 5, 37. Ap. Const. 1, 6. 6, 22f. Bei demselben wurde vorwiegend auf das N.T. (natürlich in neutestamentlicher Klärung, namentlich dem Dekalog) reflektiert, wenn auch der neue Bund früh in die Beleuchtung des Gesetzes Christi trat. Die Gesamtanschauung vom Gesetz war dabei, dass man es wesentlich im A.T. sah, aber mit Abziehung der durch Jesum abrogierten zeremonialgesetzlichen Bestimmungen und mit Hinzufügung der durch Jesum vollzogenen Ergänzung und Vertiefung, wobei die Vorstellung war, dass zwar die alttestamentliche Gesetzesstufe durch das neue Gesetz überschritten, dass aber das alttestamentliche Gesetz gerade in der neutestamentlichen Erfüllung aufrecht erhalten sei. Aug. de pecc. m. et rem. 1, 53: quod in libris V. T. occultatur sub velamento velut terrenarum promissionum, hoc in N.T. praedicatione revelatur

Im Mittelalter blieb die Ansicht geltend, dass die Befolgung des Sittengesetzes ruhe auf dem ewigen Gesetze der göttlichen Weltvernunft, aus dem dem Menschen angeboren natürlichen Gesetz seines Wesens sich ergebe, sich auf die einzelnen Gebote des menschlichen Gesetzes richte und auf Grund der Offenbarung des göttlichen Gesetzes zu dem dem Ewigkeitsziel entsprechenden Vollzuge komme. Eine deutliche Unterscheidung des A.T.s und N.T.s gewann die Scholastik ebenso wenig wie eine solche von Gesetz und Gnade. Bei wesentlicher Vereinerleiung des A.T.s und N.T.s gelten fast nur mechanisch-quantitative Bestimmungen des Unterschieds.

Diese äusserliche Ansicht, der das alttestamentliche Gesetz im N.T. wesentlich aufrecht stand, und die das für den Christen massgebende Sittengesetz wesentlich im A.T. fand, im N.T. nur geklärt und erklärt, hat sich nicht nur im Mittelalter, sondern auch in der protestantischen Orthodoxie behauptet. Baier, Comp. 3, 7, 19: lex moralis mosaica seu decalogi eadem est cum lege Christi: illam enim quidem a Pharisaeis corruptelis purgavit et rectius declaravit Christus, non autem praecepta moralia plane nova dedit fidelibus.

3. Das Sittengesetz drückt das Wesen des Sittlichen aus unter dem Gesichtspunkt des das Subjekt bindenden Sollens.

Obwohl also das Sittengesetz auf einen bestimmten Inhalt geht und einen bestimmten Inhalt in sich befasst, ist doch das Ausschlaggebende des Begriffs die formale Bestimmtheit des Sittlichen als Norm des Handelns.

1) Inhaltlich kann das Sittengesetz sowohl durch die ethische Grundidee ausgedrückt als in einer Fülle von ethischen Vorschriften ausgebreitet gesehen werden. Nach der ersteren Hinsicht sind die Formulierungen möglich, die wir beim Wesen des Sittlichen (§ 9) besprochen. Nach der letzteren Hinsicht ist die Entfaltung unbegrenzt. Dem entsprechend sieht man auf christlichem Boden das Sittengesetz einerseits grundsätzlich in einzelnen Sprüchen Jesu ausgedrückt wie Mt. 7,12: „Alles, wovon ihr wollt, dass es euch die Leute tun, das tut auch ihr ihnen ebenso“, oder Joh. 13,34: „Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr euch einander liebet!“ andererseits ausgebreitet in der Mannigfaltigkeit der Weisungen und Forderungen der H. S.; im höchsten Sinne aber sieht der christliche Glaube das Sittengesetz verkörpert in der Person Jesu Christi, in der die absolute Sittlichkeit sich in massgebender Ausprägung fordernder Vorbildlichkeit Gestalt gegeben hat.

2) Eine Formulierung des Sittengesetzes, welche dem sittlichen Handeln so bestimmte Anweisungen gäbe, wie das juristische Gesetz das bürgerliche Leben regelt, gibt es nicht und kann es nicht geben, weil das Sittliche nicht bloss einen identischen Grundgehalt, sondern auch ein bewegliches Element der Mannigfaltigkeit hat, weil die Sittlichkeit vermöge des Rechts der Persönlichkeit in individueller Form zum Vollzuge kommt, und das Individuelle sich nicht in objektive Gesetzformeln bannen lässt. Eine Kodifizierung des Sittengesetzes in äusserer objektiver Form, die einem jeden für sein ganzes Leben wie für jeden einzelnen Fall eine vollkommen deutliche Regel des Verhaltens gäbe, ist daher unvollziehbar, und wo die Objektivität des Sittengesetzes in dieser oberflächlichen Veräusserlichung verstanden wird, muss das stets zu einer Verflachung der Sittenlehre und der Sittlichkeit führen. Vielmehr bleibt für die christliche Sittlichkeit stets massgebend der Trieb des Glaubens (Röm. 14,23) und der Liebe (13,8).

Im Judenchristentum galt die Anschauung, dass in der messianischen Gemeinde das Gesetz Gottes aufrecht stehe, dass aber der Messias das Recht habe, Gesetzesbestimmungen ausser Geltung zu setzen und neue aufzustellen. Diese quantitativ-mechanische Anschauung ist be-



folgt in der Didache und beherrschte die breitkirchliche Stimmung bei Justin. Fälschungen des Gesetzes wurden vom A.T. abgezogen in den Pseudoklementinen, Zutaten in den apostolischen Konstitutionen. Wie kann man das Wesen des Christentums gründlicher verkennen als Const. ap. I, 6: „Unser Heiland ist zu keinem andern Zweck gekommen, als um das Gesetz und die Propheten zu erfüllen und die Fesseln der Tradition der Zusätze entweder abzutun oder zu verändern!“

Die Neigung, die Idee des Sittengesetzes in konkreter Veräusserlichung nach Art der Paragraphen eines Gesetzbuchs zu veranschaulichen, schlug in der alten Kirche überall durch. Auf Grund dessen wurde im Katholizismus die Veräusserlichung des Sittengesetzes zu einem Quantum ethischer Satzungen in der Art eines kirchlichen Rechtsgesetzes durchgeführt. Peccata wie bona opera erschienen infolgedessen quantitativ aufzählbar. Luther zerbrach die quantitative Anschauung. Aber indem er dem Volk den Willen Gottes im neutestamentlich aufgefassten Dekalog auslegte, schlug da, wo man nicht auf der Höhe des religiösen Geistes Luthers stand, die Neigung durch, das Sittengesetz in dem neutestamentlich ausgelegten Dekalog kodifiziert zu sehen. Nach Melancthon sind göttliche Gesetze: quae a deo traditae sunt quocunque tempore et extant scriptae passim in Mose et libris evangelii. Die lex naturae stimmt mit dem Teil des Gesetzes Gottes, der Moralesatz heisst, überein. Die vorzüglichsten Moralesetze sind enthalten im Dekalog. Ideo usitatum est nominare decalogum, quando legem moralem significare volumus. Demgemäss sah Chemnitz im Dekalog die Summa des Moralesatzes. Namentlich seit Gerhard knüpfte man in dieser Hinsicht an die mittelalterliche Doktrin an.

Die Auffassung des Moralesatzes in einer Reihe von Moralesetzen spricht einen im ethischen Gebiet völlig verfehlten Objektivismus aus. Das Sittengesetz eben als objektive Norm ist wirksam im individuellen Subjekt. Es geht daher auch nicht an, mit der objektiven Norm den individuellen Faktor nur äusserlich zu addieren.

Dass das Sittengesetz nur in individueller Form zum Vollzuge kommt und daher von vornherein die Vergegenwärtigung im individuellen Bewusstsein in sich schliesst, ist auch verkannt von Rothe, wenn er es ergänzt wissen wollte durch die individuelle Instanz: „Das sittliche Gefühl mit Einschluss des religiösen Gefühls und den sittlichen Trieb mit Einschluss des Gewissens in dieser ihrer notwendigen Wirksamkeit bei der Ausübung der Jurisdiktion des Sittengesetzes fassen wir unter der Benennung der individuellen sittlichen Instanz zusammen.“

Wenn also dem Sittengesetz allgemeine objektive Geltung zugeschrieben wird, so heisst das nicht, dass es sich auf eine bestimmte Summe äusserer Formeln bringen liesse, die jedem Menschen in jedem Fall Tun und Lassen deutlich vorschrieben und die sittliche Selbstbestimmung überflüssig machten, sondern das heisst einerseits, dass die im sittlichen Bewusstsein enthaltene Norm nicht bloss eine subjektive, in das Belieben ge-

stellte, sondern eine objektive ist, andererseits, dass diese Norm, weil sich ihrer der Mensch als einer objektiven bewusst wird, unbedingt verpflichtenden Charakter trägt.

a) Wenn der Mensch im sittlichen Bewusstsein die innerliche Gebundenheit zu einer bestimmten Selbsttätigkeit vorfindet, so sieht er sie eben darin, dass er sie in sich vorfindet, als ein bestimmendes Moment seines Wesens, das er nicht erzeugt hat, sondern das ihn ohne seinen Willen beherrscht. Die Norm in ihm wird also zu einer Norm über ihm, die da war, ehe er sich ihrer bewusst wurde; die subjektiv empfundene Norm erweist sich eben durch das Bewusstsein hindurch als objektiv massgebende Norm. Das sagt der Begriff des Sittengesetzes, dass ebenso wie das Weltbewusstsein dem Menschen die Realität einer objektiven Weltordnung erschliesst, das sittliche Bewusstsein ihn zu einer sittlichen Weltordnung in Beziehung setzt, der er sich gar nicht entziehen kann, und der er sich ohne Widerspruch zu seinem eigenen Wesen auch nicht entziehen wollen darf, wenn er die menschliche Bestimmung nicht verfehlen will. Im Begriff des Sittengesetzes kommt es also weniger darauf an, in was für einem Kodex seine einzelnen Bestimmungen entfaltet werden, als darauf, dass das sittliche Sollen einer objektiven, göttlichen, absoluten Norm entspricht. Die angeblich „gesetzgebende Vernunft“, die tatsächlich das Gesetz nicht gibt, sondern als sich gegeben in sich trägt, weist zurück auf einen Gesetzgeber; sie übt nach genauer psychologischer Fassung, als durch ein ihr immanentes Gesetz a priori bestimmt, keine legislative, sondern exekutive Funktion.

b) Wie der Gedanke des Sittengesetzes in dem Sinne des unverbrüchlichen *θελημα* Gottes (Röm. 12,2. Kol. 4,12 u. s. w.) ein Erzeugnis des Christentums ist, so ist auch die absolute Verbindlichkeit des Sittengesetzes eine spezifisch christliche Erkenntnis. Überall im Heidentum wird das Walten der sinnlichen Triebe beschönigt, wenn nicht gar gepflegt, der Buddhismus übt eine Selbsterlösung des eigenen Interesses, der Islam ist eine Religion falscher Fleischesfreiheit. Erst auf dem Boden der absoluten Offenbarung wird das sittliche Bewusstsein der unbedingt verpflichtenden Norm unterstellt, kraft deren es sich durch den göttlichen Willen gebunden fühlen muss, nicht nur auf Kosten der sinnlichen Triebe, die Lust und Wohlbefinden versprechen, nicht nur auf Kosten des Selbsterhaltungstriebes, der Befriedigung des Ichs begehrt, sondern selbst auf Kosten der irdischen Selbsterhaltung überhaupt (Mk. 8,36. Matth. 10,28). Gottes Wille heischt

Befolgung, es komme, was da wolle, es gehe selbst das Leben zu Grunde: diese Grösse des unbedingt verpflichtenden Sittengesetzes hat einzig das Christentum.

In Abhängigkeit von der göttlichen Norm untersteht das sittliche Handeln der Notwendigkeit des Müssens (*δεῖν* Matth. 23,23. Luk. 2,49. 4,43. 12,12. 13,16 u. s. w. *χρῆναι* Jak. 3,10), trotz der Abwesenheit äusseren Zwangs der innerlich gefühlten Nötigung eines Drangs *δυσίλω* Luk. 17,10. Joh. 13,14. Röm. 15,1), der der Christ sich nicht entziehen kann (*ἀνάγκη* 1. Kor. 9,16) und, wenn er sein inneres Heiligtum nicht verletzen will, nicht entziehen darf Röm. 13,5).

In seiner Betonung des absolut verbindlichen Charakters des Sittengesetzes hat Kant eine Anleihe bei der Theologie gemacht. Indem Kant aber verkannte, dass das Sittengesetz schlechthinnige Verbindlichkeit nur durch die Verbindung des sittlichen Bewusstseins mit dem religiösen gewinnt, bekommt seine Geltendmachung der schlechthinnigen Verbindlichkeit des Sittlichen einen Stich ins Phrasenhafte und Theatralische.

Durch Kants Darstellung hat sich aber bei vielen (Köstlin) die Meinung festgesetzt, als wenn der sittlichen Forderung als solcher schon unbedingter Anspruch auf uns zukomme. In der Wirklichkeit ist das aber durchaus nicht der Fall. Sondern die Unbedingtheit kommt dem Gebot nicht aus dem sittlichen Bewusstsein, sondern lediglich aus dem religiösen, und auch wenn jenes durch dieses getragen ist, erst da, wo die Absolutheit Gottes klar erkannt ist.

Dass auf dem Boden des Empirismus von einer absoluten sittlichen Verbindlichkeit gar nicht die Rede sein kann, sollte jeder Denkfähigkeit klar sein. Denn was die Gesellschaft oder der geschichtliche Prozess geschaffen hat, kann auch wieder der Auflösung verfallen, bindet jedenfalls nie absolut, sondern nur relativ. Und Paulsens Bemühung, aus Gewöhnung und Erziehung die unbedingte Autorität und den unverbrüchlichen Wert der überlieferten Normen abzuleiten, steht in grellem logischen Widerspruch zu der Tatsache, dass aus der wechselnden und höchstens das Vorurteil, aber nie die Überzeugung bindenden Sitte Unbedingtheit und Unverbrüchlichkeit nie zu gewinnen ist: nur aus dem Absoluten fliesst Absolutes.

Wenn Schleiermacher zu dem im sittlichen Sollen liegenden Imperativ ein Subjekt vermisste, so fand Rothe dieses im eigenen Wesen des Menschen vermöge seiner Idee als Geschöpf und dadurch im Schöpfer. In der Tat weist der Imperativ im Menschen, der ihm sagt: du sollst! mit psychologischer Notwendigkeit auf einen imperans hin, der den Menschen geschaffen, seinen Willen über ihn als inneren Lebenstrieb ihm eingesenkt hat und darum mit der gebietenden Macht des Herrn Befolgung des Sittengesetzes als des Lebensgesetzes seines höheren Wesens von ihm fordert.

Pufendorf: *decretum imperatoris*. Thomasius: *jussum imperantis*.

Stanges Meinung, dass die ethische Norm nicht Gesetzesnorm, sondern Pflichtnorm sei, entspricht Kants unrichtigem Pflichtbegriff.

Liegt aber in dem dem Menschen immanenten Sittengesetz eo ipso der Gedanke des ewigen Gesetzgebers, so verbindet sich mit diesem, da Gott Gesetzgeber nur als allmächtiger Schöpfer ist, der über den Menschen thront, ihre Geschicke lenkt und über ihr Wohl und Wehe entscheidet, unmittelbar auch, da Gottes Wohlgefallen nur der Befolgung seines Willens zuteil werden kann, die Idee des ewigen Vergelters. Ist die Vergeltungs-idee darum Eigentum aller Völker, so ist sie speziell in der Offenbarungsreligion des Alten Testaments und Neuen Testaments in Zusammenhang mit der Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes mit der Darstellung der Sittlichkeit als Erfüllung des Willens Gottes verbunden.

Locke, Understanding II c. 33. § 6: „For since it would be utterly in vain, to suppose a rule set to the free actions of man, without annexing to it some enforcement of good and evil to determine his will, we must, wherever we suppose a law, suppose also some reward or punishment annexed to that law.“

Ist im Alten Testament die Vergeltung vorwiegend eine diesseitige, so im Neuen Testament vorwiegend eine jenseitige. Aber der Grundsatz, dass die göttliche Vergeltung dem Handeln des Menschen entspreche, steht wie im Alten Testament auch im Neuen Testament unauflöslich fest (Matth. 16,27. Röm. 2,6. 14,10. 2. Kor. 5,10. Apg. 17,31).

#### 4. Rechtsgesetz, Naturgesetz und Sittengesetz.

*Nóμος* bedeutet eigentlich das jedem Zugeteilte, Zuteilgewordene, darnach Sitte, Herkommen. *Lex* ist ursprünglich eine Wortformel, ein Vorschlag, dann eine Bill. Gesetz ist ähnlich wie Satzung das Festgesetzte.

1) Das Rechtsgesetz, auf den Staat und die bürgerliche Gesellschaft bezüglich, stellt die Normen auf, die für den Bestand des Gemeinwesens hinsichtlich der Verwaltung und Rechtspflege als notwendig (bezw. nützlich) angesehen werden, und setzt sich, da die Individuen es befolgen und nicht befolgen können, auf dem Wege durch, dass die Beugung der Einzelwillen unter die Macht des Staats durch die Gewalt des Staats erzwungen wird, zu dessen Bestand die Vereinigung von Recht und Macht gehört; die Durchführung der Gesetze ist daher an den guten Willen der Regierenden, die Einsicht der Richter und den Staats- und



Rechtssinn der Bürger (da kein Gesetz im Gegensatz gegen die ganze Nation auf die Dauer durchführbar ist) gebunden. Mit dem juridischen Gesetz ist dem Sittengesetz gemeinsam, dass seine Befolgung von der menschlichen Selbstbestimmung vollzogen wird. Aber der Unterschied ist der, dass das Staats- und Rechtsgesetz wesentlich Befolgung durch die Tat beansprucht, dagegen das Sittengesetz die Gesinnung, jenes der individuellen Ansicht widersprechen kann, dieses die persönliche Bildung der Überzeugung in Anspruch nimmt, jenes Befolgung erzwingt oder bei Nichtbefolgung Strafe verhängt, dieses sein Sollen dem sittlichen Sinn als notwendig hinstellt, nur mit dem Hinweis auf göttliche Vergeltung.

Dass die jenseitige Vergeltung dem religiös Gesinnten ein viel durchschlagenderes Motiv ist als alle Strafen der Rechtspflege, hebt die Tatsache nicht auf, dass sie vielen nicht zum Motiv, vielen nicht zum entscheidenden oder durchschlagenden Motiv wird. Macbeth:

Wenn die Ermordung  
Ins Garn die Folgen spinnen und das Glück  
Mit seinem Tode fischen könnte, dass  
Nur dieser Streich das Eins und Alles hier,  
Nur hier auf dieser Erdscholle wäre,  
So gilt mir nichts das Jenseits.

Melanchthon hat gerade in der Strafandrohung etwas den göttlichen und den menschlichen Gesetzen Gemeinsames gesehen. *Lex dei est doctrina a deo tradita, praeciens, quales nos esse et quae facere, quae omittere oportet, et requirens perfectam obedientiam erga deum ac pronuntians irasci deum et punire aeterna morte non praestantes perfectam obedientiam.* (Loc. theol.)

2) Unter Naturgesetzen versteht man regelmässig beobachtete Zusammenhänge von Naturkräften, in denen unter gleichen Bedingungen als Ursachen stets gleiche Wirkungen erfolgen. Das Naturgesetz bezeichnet also eine den Stoffen und Kräften einwohnende Notwendigkeit des Geschehenmüssens, das von uns in der Wirklichkeit erkannt wird. Wo nun das „Naturgesetz“ im physischen Zusammenhang von Ursache und Wirkung sich auswirkt, da ist lediglich „Natur“, und auf bloss naturhaftes Geschehen findet ethische Beurteilung keine Anwendung, sondern erst, wo im physischen Leben die Selbstbestimmung irgendwie wirksam ist oder gewesen ist (zur Herstellung des seelischen Gesamtzustandes), da wird die Reihe der Naturkausalitäten in sittlicher Beurteilung überschritten. Der Unterschied von Naturgesetz und Sittengesetz bezeichnet demnach eine gewisse Grenze zwischen Physischem und Ethischem. Und die naturalistische

Identifizierung von Naturgesetz und Sittengesetz bedroht darum das Sittliche mit Auflösung in das naturhaft Gegebene.

Da die sittliche Anlage der Natur des Menschen inhärierend ist kann man unter diesem Gesichtspunkt das Sittliche als das in höherem Sinne Natürliche ansehen, wie denn Vergehen, in denen ein sittliches Verhältnis verletzt ist, in dem die natürliche Grundlage jedem deutlich ist, als unnatürlich, als widernatürlich verurteilt werden, wie z. B. Roheit gegen die Eltern, Feindschaft gegen Geschwister u. s. w. Vgl. 1. Kor. 11, 14.

Wo aber das sittliche Urteil sich auf Verurteilung von „Unnatur“ beschränkt (wie bei König Lear), da ist stets sittliche Unbildung, der eben nur das Schlimmste auffällt.

Die theoretische Identifizierung von Natur- und Sittengesetz ist auf heidnischem Boden so natürlich, wie im modernen Naturalismus (Paulsen). Der Materialismus kann selbstverständlich keinen andern Leitstern haben als die Natur. Auch dem Pantheismus kann ethisch bestimmend nur sein die mit der Natur als ganzer identifizierte Allvernunft, wie wir das in der Stoa sahen, wie das aber auch bei Spinoza nicht anders ist. In Verwandtschaft mit Spinoza entwickelt Schleiermacher, dass das Sittengesetz dem Naturgesetz nicht entgegenzusetzen sei, sondern sich uns durch Steigerung als das höchste individuelle Naturgesetz aus dem niederen entwickle; in Physik und Ethik sei das Verhältnis von Idee und Wirklichkeit, Sein und Sollen wesentlich dasselbe, die Sittenlehre sei nur die Darstellung der Art, wie sich die Intelligenz die Natur anbilde.

Gelegentlich ist auf antikem Boden das Sittengesetz deutlicher abgehoben, z. B. Cic. de rep. 3, 22. 23: *Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra jubet aut vetat, nec improbos jubendo aut vetando movet. — Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis hujus inventor, disceptator, lator, cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominum aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit.* Die Aussage entspricht zwar der stoisch-pantheistischen Identifizierung von Naturgesetz und Sittengesetz, aber im Schwung der Rhetorik erhebt sich das ursprüngliche sittliche Gefühl zu einer im Heidentum seltenen Ahnung der Wahrheit.

Infolge antiker Einflüsse ist in der alten Kirche überall die Anschauung zur Geltung gekommen, dass das Sittengesetz eine Erscheinungsform des natürlichen Weltgesetzes sei, so dass die Offenbarung eben nur promulgiert hat, was so wie so in der Naturordnung lag. Z. B. für Cyprian waren die von der Gnade uns zum Heil gegebenen Gebote Ausfluss der allgemeinen providentia naturalis nach stoischer

Ansicht. Durchschlagender aber war im Morgenland die Anschauung vom Sittengesetz als eines Moments der allgemeinen Naturordnung. Dem Clemens von Alex. war der λόγος das Gesetz des Alls (Paed. 1,3), dessen Strahlen die einzelnen Sittengebote sind. Nach den apostolischen Konstitutionen hat Christus den *πρωτὸς νόμος*, der seit Uran galt, ausgesprochen. Auch bei Ambrosius ging das von Christo verkündigte Sittengesetz mit dem stoischen Naturgesetz völlig ineinander. Diese kosmologische Betrachtung bildete auch die Grundlage der mittelalterlichen Anschauung. Erst Luther hob die kosmologische Betrachtung auf, indem er das geoffenbarte Gesetz nicht zu einem naturhaften Weltgesetz, sondern zum Gesetz des Gewissens in Beziehung setzte.

Das Sittengesetz ist nicht eine Form des Naturgesetzes (in gradueller Steigerung), sondern hat seine Eigentümlichkeit im Gegensatz zum Naturgesetz, insofern es das blinde Geschehenmüssen des bloss Naturhaften ausschliesst. Eine gewisse Verwandtschaft mit dem Naturgesetz könnte man darin sehen, dass die Befolgung aus dem inneren Lebenstribe des eigenen Wesens erfolgen soll; denn während das Rechtsgesetz die Freiheit einschränkt, hat das Sittliche seinen eigensten Wert als Handeln aus Selbstbestimmung ohne äusseren Zwang. Gemeinsam ist beidem, dass sich die göttliche Allmacht als innerlich in den *causae secundae* wirkend durchsetzt, nur im Naturgesetz physisch in der Notwendigkeit des Kausalzusammenhangs, im Sittengesetz ethisch in Form der freien Selbstbestimmung. Aber der Unterschied bleibt, dass das Naturgesetz vorhanden ist als realisiertes in Naturvorgängen, das Sittengesetz aber seine psychologische Realität darin hat, dass im menschlichen Gemüt der Gegensatz des Seins und des Seinsollenden lebendig ist. Im Unterschied nämlich von dem, was der Mensch tut und lässt, hat das Bewusstsein in sich ein Bild von dem, was es tun und lassen sollte. Dieses subjektive Sichgebundenwissen durch eine dem Bewusstsein immanente Norm, die als objektive empfunden wird, bezeichnen wir mit dem Begriff des Sittengesetzes.

Wenn der Materialismus und der moderne Naturalismus diese im Menschen liegende Zweiseitigkeit aus dem Gegensatz besserer und schlechterer Gewöhnung erklärt, so erreicht er nur den Gedanken eines Müssens, aber nicht eines Sollens, und dann auch bei klarem Denken nicht einen Unterschied von Gut und Böse.

In der Seheidung der sittlichen Welt vom Reich der Natur lag eine bedeutsame Leistung der Kant'schen Moral. Aber er übersteigerte den Gegensatz zum Dualismus zweier Welten.

5. Indem das sittliche Bewusstsein im Sittengesetz sich ein Sollen vergegenwärtigt, das zwar in der Anlage gesetzt ist,

aber durch Selbstbestimmung in Handlungsweise übertragen werden muss, ist das Sittengesetz zwar durch die psychologische Ausstattung ein Reales, aber zugleich doch auf Grund dieser etwas zu Realisierendes, hat also ideelle Existenz. Das Sittliche trägt unter dieser Beleuchtung der Aufgabe, des Ziels selbsttätiger Entwicklung

1) den Charakter einer Idee, und zwar, da diese nicht vom Subjekt willkürlich erzeugt, zweckvoll erfunden, künstlich gemacht, sondern im psychologischen Bestande und organischen Entwicklungsgesetz seines Geisteslebens vorgefunden ist, nicht den einer menschlichen Idee ästhetischen, kulturellen oder sozialpolitischen Gepräges, sondern einer objektiven, und eben darum göttlichen Idee von der Bestimmung des Menschen. Die sittliche Idee als eine geistige Macht, der sich der Einzelne zu fügen hat, herrscht darum über der Totalität der Menschheit: wie, wer den Denkgesetzen nicht folgt, unvernünftig ist, so ist inhuman, wer sich nicht von der sittlichen Idee leiten lassen will.

Wie es Religionsgeschichte gibt als Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewusstseins, so kann es eine Geschichte der sittlichen Idee geben als Entwicklungsgeschichte des sittlichen Bewusstseins. Aber so wenig die Religionsgeschichte die Religionsphilosophie aufhebt (die sie vielmehr fordert), so wenig die Geschichte der sittlichen Idee die Ethik. Wie aber Feuerbach die Religionsgeschichte benutzte als Mittel zur Auflösung der Religion, so wird dem modernen Empirismus die Entwicklungsgeschichte des Sittlichen das Mittel zur Auflösung des Sittlichen an sich, nur dass er meist nicht mit Feuerbachs Denkkklarheit die Konsequenz des Illusionismus zieht.

Die Herrschaft der sittlichen Idee in der Menschheit über der Menschheit erklärt die merkwürdige (mit den Mitteln des Empirismus nicht zu erklärende) psychologische Tatsache, dass sittlich nicht hoch stehende Menschen nicht nur über sich selbst, sondern auch über andere zutreffende Urteile hinsichtlich sittlicher Mangelhaftigkeit zu fällen imstande sind, auch ohne dass ihre Gewöhnung dafür einen Massstab biete. Mt. 7,1 ff. In solchem Urteil liegt freilich eine indirekte Selbstunterstellung unter das Urteil des Sittengesetzes Röm. 2,1.

2) Indem die sittliche Idee die Vorstellung von einer durch das Sittengesetz gestellten Aufgabe enthält, wird sie zum Ideal. Während aber die politischen, wirtschaftlichen, ästhetischen, wissenschaftlichen Ideale, wenn auch sozial bedingt, mehr oder weniger freie Bildungen des Menschen sind, deren Verfolgung in sein Belieben gestellt ist, ist das sittliche Ideal als apriorisch



ihm eingebildet, sowie der sittliche Sinn sich der Idee bewusst wird unter der Anschauung des Absoluten, nicht in sein Belieben gestellt, sondern setzt den sittlichen Trieb so in Bewegung, dass er sich kraft der höheren geistigen Natur seines Wesens zur Verfolgung desselben gedrängt sieht. Während die mannigfaltigen wechselnden Ideale bestimmter Zeiten und Epochen in ihrem fließenden Charakter und verschiedenen Wert nur eine relative Berechtigung haben, hat das ethische Ideal göttliche Notwendigkeit und schlechthinnige Geltung. Während jene vereinzelter Ideale immer nur in einer gewissen Anzahl für sie sich erwärmender Individuen lebendig sind, nimmt dieses jeden für sich in Anspruch, und zwar nicht nur für die zeitliche, sondern auch für die ewige Geltung der Person. Vermöge dieses Sachverhältnisses empfangen die einzelnen Ideale das Mass ihrer Berechtigung vom sittlichen, freilich nur so, dass dieses selbst vom religiösen getragen wird. Atheismus ist der Tod aller dieses Namens werter Ideale (wenigstens solcher mit sittlichem Inhalt).

Es gibt Ideale der Zuständigkeit (des Glücks) und der Tätigkeit (Aufgaben), indem für beide charakteristisch ist das Ineinander der Hoffnung und des Willenstriebes. Keine Ideale zu haben, ist allemal das Zeichen einer traurigen geistigen Stumpfheit, keine Ideale der Tätigkeit zu haben, das einer mangelhaften ethischen Verfassung. Tatsächlich hat denn auch jeder, der Aufgaben vor sich sieht, Ideale, mögen sich diese nun in der Jugend mehr in Form der Schwärmerei für Objekte der Phantasie, die Begeisterung wecken, im Alter mehr in Form von Ideen, welche die Bewegungskraft gleichmässiger, besonnener Tätigkeit bilden, darstellen. Keine Ideale hat nur, wer nicht von Ideen bewegt wird. Der wohlfeile Spott eines cynischen Praktizismus über Ideale hat oft seinen Grund in Gedankenlosigkeit, da tatsächlich kein strebender Geist ohne Ideale ist. Und die angebliche Unerreichbarkeit hat oft nur darin ihren Grund, dass der unaufhörlich strebende Geist nie beim Erreichten stille steht, oft freilich auch darin, dass das Ideal zu weit gesteckt ist, weil der Einzelne die ganze Welt nach seinem Kopfe modeln möchte. Darum sind viele Ideale, wie das des Jesuitismus, des französischen Chauvinismus unrealisierbar. In dem Sichausleben der Ideale vollzieht sich das Gericht der ethischen Idee über sie. Denn viele Ideale, wie das der Sozialdemokratie, sind völlig unsittlich.

Auch der Atheist kann Ideale haben, aber nicht als sittliche; und soweit er solche verfolgt, nimmt er nur an fremden Idealen teil.

Es war ein mit der Abstraktheit des Kant'schen Kritizismus zusammenhängender Irrtum, wenn er sich den Willen in Bewegung gesetzt dachte durch die Vorstellung des Sittengesetzes. Der Wille kann aber nur zur Tätigkeit entfacht werden durch Vorstellungen, an denen das Interesse des Ichs beteiligt

ist. Unausbleiblich wird, da das Sittengesetz, wie wir sahen, nur in der Form persönlicher Selbsttätigkeit zum Vollzuge kommt, das sittliche Ideal zum Individualitätsideal oder (wie missbräuchlich statt dessen gewöhnlich gesagt wird) Persönlichkeitsideal.

Das Individualitätsideal hat eine ungemein lehrreiche Geschichte, aus der hier nur einzelne Momente herausgegriffen werden sollen. Das (freilich nur in relativer Weise so zu nennende) Ideal der altägyptischen Religion zeichnet das 125. Kapitel des Totenbuchs. Den Idealmenschen des Kongtse schildert Chantepie de la Saussaye (Religionsgeschichte, 2. Aufl. Freiburg und Leipzig 1897. I. 63): „Dieser Edle ist vor allem ein Weiser, dem Studium ergeben und damit fortwährend beschäftigt. Überhaupt ist er das Vorbild aller Tugenden. Voll von Ehrfurcht, aufrichtig, demütig, freundlich, gerecht, übt er in allen seinen Verhältnissen die reinste Humanität aus. Es ist ihm jedoch dabei nicht so sehr um Anerkennung bei der Welt als um das Wesen der Tugend selbst zu tun; auch wenn er allein ist, vernachlässigt er die sittliche Selbstzucht nicht, sondern gibt Acht auf sich selbst. Die sittliche Regel der Reziprozität, andere nicht zu behandeln, wie man selbst nicht behandelt sein will, befolgt er stets.“ Die Negation des Individuellen, die in der Lehre des Buddha liegt, hat ihn nicht gehindert, im Arhat ein Ideal des welt- und selbstverleugnenden Asketen aufzustellen. Vgl. C. von Orelli, Religionsgeschichte. Bonn 1899. S. 472 ff. Diesem Ziel kontemplativer Ruhe entgegengesetzt erscheint das Bild bürgerlich-politischer Tätigkeit bei Aristoteles. Er hat namentlich in der nikomachischen Ethik 4,3 das echt antike Ideal der Seelengrösse (des *μεγαλόψυχος*) entworfen. Vgl. Luthardt, Die antike Ethik. Leipzig 1887, S. 76 ff. Am meisten in der Antike näherte sich dem, was man Persönlichkeitsideal nennen könnte, das Bild des stoischen Weisen (ebenda S. 111 ff.), obwohl es diesen Namen eben darum nicht verdient, weil die Stoiker ihren Weisen in der Wirklichkeit nicht aufzuweisen vermochten.

Das Individualitätsideal des A.T.s ist ausgeprägt in historischen Gestalten wie Abraham und ausgesprochen Ps. 15,2—5 (vgl. 24,3—6).

Vermöge der Mischung vorchristlicher Ideen mit christlichen hat das Individualitätsideal auch auf christlichem Boden eine wechselreiche Geschichte gehabt. Clemens Al. schilderte den Christen, wie er sein soll, im „Pädagogen“ nach antikem Muster, das christliche Ideal in den Stromata in der Gestalt des Gnostikers. Tertullian zeichnete den Idealchristen in verschiedenen Monographien mit dem Gefühl unendlicher Überlegenheit über das antike Heidentum im Sinne des montanistischen Rigorismus. Aber schon im zweiten Jahrhundert fing man in weiten Kreisen an, das Ideal des Christen im Asketen zu sehen; und im 4. Jahrhundert wurde der Idealchrist der Mönch (Athanasius, Basilius). Während aber im morgenländischen Mönchtum in der Verbindung von Arbeit mit kontemplativer Askese die Hochschätzung der Kontemplation überwog, wurde das abendländische Mönchtum früh schon den kirchlichen Aufgaben dienstbar gemacht. Gestalten nach dem Herzen

des Mittelalters sind Gregor VII. einerseits, Franz von Assisi andererseits. Innocenz III. vertrat kirchenpolitisch den gesteigertsten Anspruch an Weltherrschaft und literarisch (de contemptu mundi 1198) den gesteigertsten Weltverzicht. Die Kirche herrschte im Leben, indem sie bei ihren Gliedern den Tod zu dem die Phantasie beherrschenden Gedanken zu erheben suchte. Die engelhaft asketischen Gestalten, wie sie Fra Angelico da Fiesole gemalt hat, die schon auf Erden dem Jenseits anzugehören scheinen, entsprechen diesem kirchlichen Idealismus, dessen Himmelssehnsucht Beruf und Erwerbsleben möglichst negierte. Dieser Betrachtung der Welt als eines Tränentals (Bernhard: vallis lacrimarum) des Todes trat in der Renaissance die Lebensfreudigkeit der Weltaufgaben und des Weltgenusses entgegen. Der Humanismus vertrat das Recht der freien, durch die Kirche ungebundenen, ihre Kräfte ausbildenden und sich frei auslebenden Subjektivität. In ähnlicher Weise ging das Individualitätsideal der modernen Aufklärung, vorwiegend negativ auf Loslösung vom Kirchlichen bezogen, auf ungehemmte Entfaltung des selbstkräftigen Subjekts, das man gern nach der Art von Lessings Nathan mit den geborgten Federn christlicher Moral zu Edelsinn aufstutzte. Für das „Persönlichkeitsideal“ des Liberalismus, wie es namentlich in Kant seine höchste Formulierung bekommen habe, ist Naumann eingetreten: „Die Erziehung zur Persönlichkeit im Zeitalter des Grossbetriebes.“ Berlin 1904.

## 6. Nomismus und Antinomismus.

Nomismus oder Gesetzlichkeit wird da gepflegt, wo man das sittliche Handeln nicht nur in Beziehung setzt zu dem Sittengesetz, wie es sich als objektive göttliche Norm dem Bewusstsein fühlbar und einleuchtend macht (Mich. 6,8: „Er hat dir kund getan, Mensch, was gut ist, und was Jahve von dir fordert, nämlich Recht tun und Güte lieben und demütig wandeln vor deinem Gott“), sondern zu einer äusseren Formulierung desselben, in der es mit kultischen oder juridischen Normen versetzt ist, die gleich den rein ethischen zu Bedingungen des göttlichen Wohlgefallens gestempelt werden. Antinomismus in berechtigtem Sinne bedeutet den notwendigen Gegensatz gegen diese Gesetzlichkeit, in tadelndem Sinne die Opposition gegen den Gebrauch des Gesetzes, die zu einer Abschwächung der Geltung und Verbindlichkeit des Sittengesetzes ausartet. Dieser Gegensatz hat historisch vorwiegend an das alttestamentliche Gesetz angeknüpft, ist aber nicht an dieses gebunden, da Normen zeremonialgesetzlicher Art (ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων) auch in Form selbsterwählter Frömmigkeitsübung (ἐθελόθρησκεία Kol. 2,22. 23) auftreten können. Wo aber der Gegensatz sich am Alten Testament entzündet, hat der Nomismus die Form, dass er den in der Offenbarung Jesu Christi gewiesenen Fortgang

(s. unter 1) vom alttestamentlichen Gesetz zur neutestamentlichen reinen Herausstellung des Willens Gottes nicht mitmacht, sondern die Geltung des alttestamentlichen Gesetzes auf der neutestamentlichen Stufe der Heilsgnade behaupten will. Gegen dieses Judentum im Christentum („Judaismus“) war der Antinomismus des Apostels Paulus (namentlich im Gal. und Römerbrief) und Johannes (im Evang. Joh.) nicht nur berechtigt, sondern zur Wahrnehmung der Reinheit des Christentums unerlässlich.

Die alttestamentliche Sittlichkeit war gesetzlich; aber man kann hier nicht von Gesetzlichkeit in tadelndem Sinne reden, da auf dieser Offenbarungsstufe die Erziehung der Sittlichkeit am Gesetz vorsehungsmässig notwendig war. Von jüdischem Nomismus redet man erst da, wo die zeremonialgesetzliche Einkleidung des Willens Gottes zur Hauptsache gemacht und das Rechtsgesetz über das Sittengesetz gestellt wird, und noch mehr, wo man die Gesetzesstufe gegen die höhere Offenbarungsstufe in menschlichem Eigensinn festhält. Der Feind Jesu Christi, der die Kluft zwischen ihm und Israel aufgetan hat, war nach synoptischer wie nach johanneischer Darstellung der jüdische, namentlich der pharisäische Nomismus. Viele bekehrte Juden hielten ihn im Christentum fest, und der Lebenskampf des Apostels Paulus galt dem Judaismus. Nach dem Tode der Apostel kam die Gesetzlichkeit zu ungehemmter Entfaltung und drang im 2. Jahrhundert von den judenchristlichen Gemeinden her in die ganze Kirche ein. Sah man in der Grosskirche auch diejenigen zeremonialgesetzlichen Bestimmungen, deren Abrogation Paulus ausdrücklich namhaft gemacht hatte, (Beschneidung, Sabbat, Feste, Speiseverbote), als von Christo beseitigt an, so hielt man doch anderes, wie Opfer, Fasten u. dergl. in der Grundidee fest. Und indem seit dem 2. Jahrhundert das Christentum als nova lex angesehen wurde, bewegte sich der Katholizismus auf dem gesetzlichen Boden, dem zwischen lex und evangelium kein spezifischer Unterschied bestand. Die Gesetzlichkeit des Katholizismus, zunächst alttestamentlich geprägt, hat sich seit dem 2. Jahrhundert in steigendem Masse (vermöge der Herrschaft des Klerus über die Gemeinde) zu kirchlicher Gesetzlichkeit fortgebildet, welcher auch die mönchische selbsterwählte Gesetzlichkeit sich einzu fügte.

Nachdem durch Luther jeder Nomismus prinzipiell überwunden war (sowohl im Gegensatz zur kirchlichen Gesetzlichkeit des Katholizismus, wie zur Heiligungsgesetzlichkeit vieler Anabaptisten), kam auf lutherischem Boden von der Lehre der Normativität der heiligen Schrift her (indem von den beiden paulinischen Gedanken der Abrogation des alttestamentlichen Gesetzes in Christo und der dauernden Normativität des A. T.s der letztere den ersteren verschlang) ein doktrinärer Nomismus zur Geltung, der im Pietismus durch Heiligungsnomismus verdrängt wurde. Der reformierte Protestantismus hat von vornherein nicht die paulinische Spannung des Gegensatzes von Gesetz und Gnade wie Luther



übernommen und hat in der *libertas christiana* von je die gläubige Selbstbindung an die Normen des göttlichen Willens so betont, dass Calvin das Bleibende am alttestamentlichen Gesetz ein wichtigerer Gesichtspunkt war als das Transitorische. Der reformierte Nomismus spricht sich im Heidelberger Katechismus charakteristisch dahin aus, dass der Dekalog für geeignet gehalten wird, an ihm die christliche Selbsttätigkeit des Glaubens zu entfalten. Da aber der Nomismus auf christlichem Boden angesichts der klaren Lehre des Herrn und des Apostels Paulus nun doch einmal zur Inkonsequenz verurteilt ist (Gal. 5,2. 3), so konnte er, wie er schon in der alten Kirche nur einige statutarische Bestimmungen des A.T.s aufnahm mit stillschweigendem Fallenlassen vieler, auch auf reformiertem Boden nur einige zeremonial-gesetzliche Gebote festhalten, musste sich aber im Übrigen auf Ausprägung des christlichen Lebens in der Starrheit disziplinarischer Regelung werfen. Ein typischer Vertreter dieser reformierten „Präzision“ war Voet († 1676) in Utrecht, der die heilige Schrift wie ein Gesetzbuch christlicher Lebensführung so handhabte, dass nicht nur Gefühle und Gedanken, sondern auch Worte und Gebärden bis auf Kleidung und Haartracht darnach geregelt werden sollte. Vgl. Ritschls Geschichte des Pietismus. Bd. 1. Bonn 1880. Auf lutherischem Boden wurde die Neigung zur Gesetzhaltung durch die Notlage nach dem dreissigjährigen Kriege nahegelegt, welche die Regelung und Leitung durch eine feste Hand gewissermassen erzwang. Doch blieb hier das Verständnis der christlichen Freiheit stets lebendiger. Im 18. Jahrhundert ist das Unzureichende aller Gesetzesmoral in bahnbrechender Weise beleuchtet von Hamann († 1788).

Während Paulus den vom Evangelium aus notwendigen Antinomismus der Gnade gegen einen christlich übertünchten Pharisäismus vertrat, wurde er von diesem eines falschen Antinomismus bezichtigt Röm. 3,8. 6,1, genau so wie Luther später von seinen römischen Gegnern. Der Antinomismus, der die Norm des Sittengesetzes durchbricht, ist in der Antike begründet durch die stoische Lehre, dass, was der Weise tut, als solches gut ist (so dass, wenn der Weise lügt, es tugendhaft ist). Natürlich konnte auch auf christlichem Boden das Missverständnis entstehen, dass, wo der Geist Gottes wirkt, Tadellosigkeit ist. Beides verschlang sich früh im Christentum. So ist denn ein unsittlicher Antinomismus schon in apostolischer Zeit bekämpft Offenb. 2,14ff. 20ff. Jud. 11. 2. Petr. 2,15. 18f., er ist aufgetreten in der Gnosis des zweiten Jahrhunderts (auch wenn man Missverständnisse und Verdrehungen der Gegner in Abzug bringt) auf Grund der Lehre, dass der Pneumatiker in allem gottgemäss ist, und dass der Geist sich selbst Gesetz seines Handelns ist, im Mittelalter bei Amalrich von Bena, Brüdern und Schwestern des freien Geistes (vermöge ausschliesslich religiöser Lebensbeurteilung) und bei italienischen Humanisten. In der neueren Zeit hat der Pietismus vereinzelte Ausschreitungen des Antinomismus gezeitigt. Wesentlich doktrinär war der auf einem Missverständnis der paulinischen und lutherischen Lehre beruhende Antinomis-

mus des Agrikola 1527 und 1537. Und den Extravaganzen der Romantik folgte Schleiermachers schwärmerischer Antinomismus in seinen vertrauten Briefen über Schlegels Lucinde (1801).

Auf dem Boden der Kirchengeschichte wird dieser Antinomismus besonders bemerkt, weil er dem religiösen Boden, auf dem er sich regt, zu auffallend widerspricht. Die Philosophie, auch die philosophische Moral ist zu einem grossen Teile antinomistisch, aber man pflegt die durch sie vollzogene Auflösung des Ethischen nicht als Antinomismus zu bezeichnen, weil dort häufig selbst die Voraussetzungen des Begriffs des Sittengesetzes aufgehoben werden. Die freche Emanzipation des Fleisches, wie sie im 19. Jahrhundert mit Durchbrechung aller Schranken von Religion und Moral von Vertretern des „Jungen Deutschland“ und ihren Nachfolgern proklamiert wurde, suchte nicht einmal mehr den Schein von Lebensnormen zu wahren. Und wo man sich neuerdings noch einen gewissen Schein der Humanitätsmoral oder der Bildungsmoral bei tatsächlicher Zerstörung der religiösen Säulen der Sittlichkeit zu geben sucht, schlägt doch der Naturalismus in Form eines Antinomismus durch, der die moralische Haltlosigkeit offenbart. Unter dem Deckmantel antiker Moral hat z. B. Adolf Brand eine „Gemeinschaft der Eigenen“ begründet, die „sittenrevolutionär auf alle Kreise einwirken will, die in der Lieblingsminne immer noch etwas Peinliches sehen.“ Diese Herolde der Päderastie verkündigen: „Wir wollen alle um uns sammeln, deren Geist und Körper der asketischen Barbarei mittelalterlicher Wahnideen noch nicht ganz verfiel, und die noch Sinn und Herz genug besitzen, um das antike Tugendideal höher als das Knechtseligkeitsidol des Christentums zu schätzen. Wir wollen den gemeingefährlichen Bestrebungen sogenannter Sittlichkeitsvereine gegenüber einen Bund von Vereinen für Sittenverbesserung ins Leben rufen, in denen die Enthaltsamkeit der männlichen Jugend ebenso sehr als widernatürlich wie als feige gilt!“

Die Charakterisierung des Nomismus als jüdischen, des Antinomismus als heidnischen Standpunkt (Luthardt) hat ein historisches Recht. Aber der natürliche Mensch ist beides: nomistisch wie antinomistisch; vom Boden des Heidentums ist auch Gesetzlichkeit in die Kirche eingedrungen, wenn auch philosophisch selbsterwählte und kultisch hierurgische. Aber der Libertinismus des Heidentums übertrug sich natürlich leichter in christlichen Antinomismus als jüdisches Freiwerden vom Gesetz in Christo. (Jak. 2,14 ff.)

Die Grenze zwischen dem Sittengesetz, dessen Innehaltung Moralität ist, und Gesetzesbestimmungen, deren Beobachtung Nomismus ist, wird dadurch bezeichnet, dass jenes nur Normen umfasst, die sich dauernd innerlich dem sittlichen Bewusstsein bewähren, diese dagegen statutarisches Gepräge haben (den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* angehörend Gal. 4,3. 9. Kol. 2,8. 20), in jenen also das Gewissen sich an das ewige *θέλημα* Gottes gebunden weiss, in diesen der Wille sich an positive Satzungen

gewiesen sieht. Die alttestamentliche Gesetzgebung war positiv, statutarisch, für die Erziehung des Volkes Israel notwendig, aber nur auf Zeit gegeben als Zaun für den religiösen Geist Israels zum Zweck seiner Bewahrung und Festigung; aber in der Fülle der Zeit wich die knechtische Gebundenheit in zeremonialen Satzungen der Freiheit der Kinder Gottes (Gal. 4), die sich innerlich durch den ewigen Willen Gottes gebunden wissen. Die neutestamentliche Gesetzeserfüllung schloss in sich die Abschälung des Statutarischen. Nach neutestamentlicher Lehre gehört zum Wesen des Sittengesetzes, dass sein Inhalt nicht historischen Bedingungen irdischer Existenz entstammt, also als Ausfluss göttlicher Güte (Matth. 5,45 f. 1. Petr. 1,15) dem Kinde Gottes den vollkommenen ewigen Willen Gottes vergegenwärtigt (Röm. 12,2. Phil. 1,10). Was für Heil und Seligkeit bindet, muss sich der Selbstbestimmung vermöge des sittlichen Sinns als notwendig und unerlässlich bewähren (1. Thess. 4,9). In der neutestamentlichen Sittlichkeit liegt also die Überwindung jeder Gesetzlichkeit, in der das Subjekt sich nicht bloss durch innerlich verstandene und bejahte Normen des sittlichen Sinns gebunden weiss, sondern statutarischen Bestimmungen irgendwelche göttliche Autorität beimisst.

Tolstoi und Paulsen behandeln die Bergpredigt als Gesetz, die keinem Christen so erscheint. Die Höhe der christlichen Sittlichkeit erscheint notwendig dem ihr Fernstehenden als gesetzlicher Rigorismus oder als asketischer Zwang. Das christliche Ideal und die Durchschnittsmoral stehen daher zu allen Zeiten in naturnotwendiger Spannung.

Überall da, wo die sittliche Gesinnung noch nicht ausgebildet ist, wirkt auch die reine Normgebung des Sittengesetzes, indem sie dem Subjekt in objektiver Pädagogik gegenübertritt, in Form statutarischer Satzung. Manchem Knaben ist das Verbot roher Rücksichtslosigkeiten unverständliche Tyrannei. Dem Kannibalen erscheint das Verbot des Genusses von Menschenfleisch, dem Moslem das Verbot des Sklavenjagens gradeso als statutarisch wie uns das Verbot von Schweinefleisch; manchem Rationalisten gilt das Gebot der Versöhnlichkeit oder der Feindesliebe als so statutarisch wie die Pflicht sonntäglichen Hörens der Messe.

---

## § 17.

### **Die sittliche Einsicht.**

Wie der gesamte Inhalt des menschlichen Bewusstseins Gegenstand des Erkennens werden kann und muss, so kann auch der Gehalt des sittlichen Bewusstseins, der in Sinn und Trieb

unmittelbar gegeben ist, Objekt der erkennenden Tätigkeit werden und muss es, da er vom sittlichen Sinn aus schon von selbst auch vorstellungsmässige Form annimmt. Vermöge der Reflexion auf sein eigenes sittliches Wesen setzt der Geist als anschauender, denkender und erkennender den ursprünglich unmittelbar gegebenen Gehalt des sittlichen Bewusstseins in sittliche Einsicht um, indem Momente, die dem sittlichen Sinn und Trieb innewohnen, zu sittlichen Vorstellungen, Begriffen und Ideen, Regeln, Grundsätzen und Vorschriften geformt, diese in ihrer Vielheit in Beziehung zu einander gesetzt und zu einer gewissen Gesamtanschauung geordnet werden. Vermöge dieser ethischen Erkenntnis entspringt dann das sittliche Handeln nicht mehr bloss dem angeborenen Lebenstrieb, sondern wird durch bewusste Klarheit über moralische Notwendigkeit geleitet. Die ethische Erkenntnis steht stets im engsten Zusammenhang mit der religiös-metaphysischen Weltanschauung.

Die sittliche Erkenntnis fällt nicht ohne weiteres mit der allgemeinen Erkenntnis der gesamten Gottes- und Weltanschauung zusammen. Denn ein System kann so einseitig Naturphilosophie verfolgen, dass die Ethik für dasselbe nebensächlich bleibt. Und ferner erwächst diese erst auf dem Grunde sittlicher Gesinnung und Handlungsweise. Jede religiöse Weltanschauung führt allerdings zu einer Moral; dann erwächst aber die moralische Einsicht wesentlich aus dem religiösen Moment. Dagegen ist in unrichtiger Weise das Sittliche direkt aus der Erkenntnis hergeleitet in der griechischen Philosophie, die (namentlich seit Sokrates) im Wissen das Tun des Guten begründet sah, also nicht aus der realen Sittlichkeit oder der sittlichen Lebensbestimmtheit die ethische Erkenntnis herleitete, sondern umgekehrt die Sittlichkeit als Moment intellektueller Bildung betrachtete. (Demokrit fr. 116: *ἀμαρτίας αἰτία ἡ ἀμαθία τοῦ κρήσσορος*.) Ist nach Plato die Tugend Einsicht, Wissen und Wollen unterschieden, so ist alles Fehlen Unwissenheit und freiwillige Sünde undenkbar. Prot. 345 d: *οὐδένα, ἀνθρώπων ἔχοντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ ἀσχερά τε καὶ κατὰ ἔχοντα κατεργάζεσθαι*. Freiwillig fehlen kann hiernach nur der Gute (Hipp. min. 376 b, und dessen Fehlen hat keinen bösen Inhalt, da er für scheinbar Böses seine vernünftigen Gründe hat, die es zum Guten stempeln. Diese intellektualistische Anschauung hat bei den platonisierenden Gnostikern den antinomistischen Libertinismus erzeugt, der seine Parallelen in unsittlichen Grundsätzen überall da hat, wo das Sittliche nicht in seiner Selbständigkeit erkannt und gewürdigt, sondern von der Metaphysik absorbiert wird. Eine paganistische Verkehrung der Moral lag also im Anfang der kirchlichen Entwicklung von vorn herein darin, dass Clemens von Alex. in Anlehnung an die platonische Anschauung, dass das Wissen das Gute ergebe, in der *γνώσις* das höchste



Gut sah. Auch bei Origenes hatte der Intellekt den Primat über den Willen.

Selbst Augustin hat dem antiken Intellektualismus darin seinen Tribut gezollt, dass er gelegentlich in der sapientia die ganze Tugend befasste. Namentlich der stoische Intellektualismus, der das Sittliche in der recta ratio gegeben sah, wirkte das ganze Mittelalter hindurch nach und hat sich bis in die Neuzeit fortgesetzt. Thomas formulierte psychologisch den Primat der Vernunft über den Willen. Und wenn auch Duns den Primat des Willens über die Vernunft behauptete, so herrschte der Intellektualismus doch überall in der Behandlung des Gewissensurteils als eines Vernunftschlusses.

Insbesondere fand der Intellektualismus Pflege in der Philosophie von Descartes und Leibniz. Der Intellektualismus der Schule von Cambridge stellte in Verwandtschaft mit ihnen die sittlichen Wahrheiten in Analogie mit mathematischer Einsicht. Wie Leibniz das Sittliche auf die Harmonie der moralischen Welt mit der physischen begründet hatte, war nach Wolf die Vernunft die Lehrmeisterin des Naturgesetzes, welches das Vernunftgesetz in sich schliesst. Und noch in neuester Zeit hat Dörpfeld, indem er die ethischen Gesetze der Vernunft als inhärent ansah, den sittlichen Gesetzen eine rationale Evidenz gleich den logischen zugeschrieben.

Der moderne Pantheismus folgte seit Spinoza der Neigung dieses Philosophen, das Sittliche als ein Moment der gesamten Weltanschauung intellektuell zu konstruieren. Auch nach Malebranche († 1715) war Gott die Vernunft im Menschen, so dass der menschliche Geist sich in sich des Gottesgeistes bewusst wird. Trotz religiöser Form war also für ihn die intellektuelle Liebe zu Gott keine wesentlich andere als bei Spinoza. Für Hegels Begriffskonstruktion, die sich aus der vorausgesetzten Einheit des Denkens und Seins ergab, war das Sittliche ein Moment der objektiven Vernünftigkeit, die das Subjekt in der Dialektik des Gedankens konstruierte — ein Intellektualismus, den Daub befolgt hat.

Natürlich ist der Intellektualismus unausrottbar, mag er sich nun in dieser oder jener Form geben. Stock (Lebenszweck und Lebensaufgabe. Greifswald 18 7) sieht z. B. in der Erkenntnis den absoluten Zweck und hält für sittlich die Zwecke, die sich diesem dienend unterordnen. Völlig antik!

1. Sittliche Vorstellungen entstehen auf dem Wege, dass der Mensch in den Gemeinschaftsbeziehungen das seiner Beobachtung Auffallende auffasst, das Billigenswerte und Missbilligenswerte heraushebt, benennt und in gleichmässig wiederkehrender Anschauung bestimmte geistige Werte sich zum geistigen Eigentum macht. Eine Einschränkung der Erkenntnis liegt durchweg von vornherein darin, dass zunächst nicht das Wichtigste, sondern das Auffallendste erfasst wird, und dass der Umfang sittlicher Anschauung in der Regel sehr begrenzt ist. Anfänge sittlicher

Einsicht liegen aber überall da vor, wo der sittliche Trieb in bestimmten Vorstellungen Werte moralischer Allgemeingiltigkeit ausspricht. Der Fortschritt der sittlichen Erkenntnis vollzieht sich auf Grund der tieferen und allseitigen Herausbildung von festen Begriffen und klärenden Ideen aus dem sittlichen Sinn und von gebietenden Regeln und leitenden Grundsätzen aus dem sittlichen Trieb — eine Entwicklung, die primär religionsgeschichtlich, sekundär kulturgeschichtlich bedingt ist. Nur in Zusammenhang mit wissenschaftlichen Bestrebungen überhaupt entstehen aber Ansätze ethischer Wissenschaft. Und diese wissenschaftliche Auffassung, Untersuchung und Darstellung des Sittlichen kann nie anders vorgehen als in Verarbeitung, Ausbildung und Weiterführung der im Gemeinschaftsleben geltenden Gemeinvorstellungen und Gemeinbegriffe, Urteile und Grundsätze. Keine wissenschaftliche Erkenntnis kann den Rahmen des ethischen Gebiets, in dem sie erwächst, von sich aus wesentlich (qualitativ) überschreiten. Allerdings kann sie demselben durch Aufnahme fremder geistiger Elemente entwachsen und durch Vermittelung des geistigen Austausches verschiedener Gebiete der Verpflanzung moralischer Anschauungen dienen.

Bei richtiger Betrachtung lässt sich also der griechischen Philosophie kein Vorwurf daraus machen, dass die hervorragendsten Geister der Antike eine tiefere sittliche Einsicht nicht gewonnen haben. Moralische Fortschritte vollziehen sich eben nicht vermöge der Wissenschaft; auf dem Wege des reinen Denkens wird die Höhe der sittlichen Einsicht nicht gewonnen, sondern in der reinsten Reife des sittlichen Charakters. Nicht die vollendetste Durchbildung des Weltbewusstseins, sondern nur die mit dem religiösen Bewusstsein unauflöslich verbundene vollendetste Durchbildung des sittlichen Bewusstseins ermöglicht die reinste Höhe sittlicher Einsicht. Wissenschaft macht nicht sittlich und daher auch nicht sittlich einsichtsvoll. Die höchste ethische Erkenntnis griechischer Philosophen als wissenschaftlich ausgebildete war armselig gegenüber dem einfachen, an der Offenbarung genährten sittlichen Bewusstsein jedes bekehrten Christen (1. Kor. 1. 2). Und darum ist auch die Bearbeitung der Moralphilosophie durch Denker ohne sittliche Gesinnung moralisch wertlos. Die modernen Versuche monistischer (positivistischer, darwinistischer) Art, mit den Mitteln der Naturwissenschaft oder mit Naturwissenschaft verwechselten Naturphilosophie Moral zu erzeugen, gehen alle gänzlich in die Irre, indem sie vorgeben, aus der Wissenschaft Moral zu erzeugen — was in sich absurd ist — tatsächlich aber einzig und allein mit dem in der christlichen Gesellschaft vorgefundenen Moral-Inhalt arbeiten unter dem Vorgeben, dass sie das aus der Wissenschaft, aus dem Denken entnehmen, was ihnen als dünnes Residuum der in der Christenheit überlieferten Moral übrigbleibt.

Der Wert der wissenschaftlichen Erkenntnis liegt aber in der begrifflichen Durcharbeitung. Diese gab der aristotelischen Ethik trotz der antiken Schranken ihres Inhalts ihren ungeheuren Erfolg in der Zeit der Scholastik.

2. Der unmittelbar wirksame sittliche Sinn und Trieb genügt nicht zur Belebung der Gesinnung und Leitung der Handlungsweise, sondern die sittliche Erkenntnis ist unerlässlich, 1) weil der sittliche Sinn bei den meisten unklar und unsicher, der sittliche Trieb schwach und unentwickelt ist, und weil die Selbstsucht den anklagenden Gedanken des sittlichen Sinns die entschuldigenden des natürlichen Lebensinteresses entgegenstellt und den sittlichen Trieb zu Gunsten des natürlichen Selbsterhaltungstriebes unterbindet. 2) Unvermeidlich erwächst ferner in allen irgendwie ausgebildeten Kulturverhältnissen sittliche Erkenntnis, weil, sowie das sittliche Bewusstsein sich in Vorstellungen ausspricht, auch Differenzen derselben entstehen, die im Austausch und Gegensatz der Meinungen ethische Doktrinen erzeugen, welche die Anschauungen der Einzelnen intellektuell gestalten und so praktisch das Gemeinschaftsleben beeinflussen.

Durch diese Arbeit des denkenden Erkennens wird ein begrenzter Inhalt des sittlichen Bewusstseins herausgestellt und mehr oder weniger klargestellt. Und durch die Formulierung desselben in Begriffen und Urteilen, in denen das sittliche Bewusstsein über die Unmittelbarkeit hinaus zu Klarheit über sich selbst geführt wird, wird auch die Vernunft oder die Intelligenz am Handeln mit beteiligt. Ein rein unmittelbares Wirken des sittlichen Sinns und Triebes gibt es in einer ausgebildeten Gesittung überhaupt nicht; sondern weil in dieser die Sittlichkeit stets durch die Ideen der herrschenden Weltanschauung beeinflusst ist, vollzieht sich das sittliche Handeln unter der mitbestimmenden Einwirkung des Intellekts.

Speziell im Christentum ist, da der Glaube, der schon in seiner Entstehung eine gewisse Kenntnis der Heilstatsachen und ein grundlegendes Verständnis der Person Jesu Christi voraussetzt (Joh. 17,3. 1. Joh. 5,20), an und für sich in gewissem Masse zugleich *γνώσις* ist (Joh. 6,69. 17,8), und da alles sittliche Handeln dem Glauben entwächst, dieses nie vorhanden ohne eine irgendwelche Beteiligung des Intellekts. Das Tun des Willens Gottes verbindet sich hier stets mit einem Wissen desselben aus der Offenbarung (Joh. 13,17. Jak. 1,25. 1. Joh. 5,3), die praktische Nachfolge Christi vollzieht sich in der Gemeinde seiner Jünger

im Festhalten seiner Anweisungen (Joh. 14,15. 21. 15,10. 1. Joh. 2,3. 4). Infolge dessen soll sich denn auch der einfache Christ sittlicher Erkenntnis befleißigen (Phil. 1,10. Röm. 12,2; vgl. Röm. 2,18). Und tatsächlich hat die Christenheit in der heiligen Schrift einen Schatz sittlicher Erkenntnis, der durch die ethische Gesamtliteratur der ganzen Welt an Wert nicht aufgewogen wird. Die wissenschaftliche Arbeit der christlichen Ethik ist darum notwendig daran gewiesen, sich auf den biblischen Gedanken und Grundbegriffen, Vorschriften und Grundanschauungen aufzubauen: sie ist die intellektuelle Fortbildung der biblischen ethischen Wahrheit.

Durch die Verbreitung und Einprägung der heiligen Schrift übt die christliche Kirche einen ungeheuren Einfluss auf die Versittlichung des Volkes aus, indem die in der heiligen Schrift, namentlich im N. T. niedergelegten Begriffe und Vorschriften zu allgemeinem geistigem Eigentum gemacht und die typische Sittlichkeit verkörpernden Persönlichkeiten vor Augen gestellt werden. Jugendunterricht und Predigt in Anlehnung an die heilige Schrift sind darum die grundlegenden Faktoren für die Bildung der ethischen Intelligenz des Volkes und, da bei dem ethisch Unterrichteten sittlicher Sinn und sittlicher Trieb stets unter dem Einfluss der sittlichen Erkenntnis funktionieren, für die Gestaltung des sittlichen Bewusstseins aller Einzelnen wie der Gesamtheit. In dieser Hinsicht ist der Bestand der Volkskirche von unermesslichem Segen für das ganze Volksleben. Und die die Volkskirche angreifenden Sekten würden ziemlich vergeblich arbeiten, wenn nicht die durch die Volkskirche vollzogene sittliche Bildung des Volkes ihrer Arbeit die Grundlage böte.

3. Bei dem Fortgang von der Unmittelbarkeit des sittlichen Bewusstseins zu sittlicher Erkenntnis ist keinerlei Gewähr dafür gegeben, dass der Intellekt den Inhalt jenes allseitig und zutreffend auffasst. Wie alle Erkenntnis ist auch die sittliche mannigfachen Irrtümern unterworfen. Und ausserhalb des Gebiets der Offenbarung ist sie überall irrig. 1) Die natürliche ethische Erkenntnis fasst in der Regel den Inhalt des sittlichen Sinnes und Triebes nur sehr partiell auf. 2) Mit der eingeschränkten Auffassung des Umfangs des Sittlichen vollzieht sich inhaltlich eine Verschiebung der sittlichen Gesamtanschauung. 3) Indem den Impulsen des sittlichen Triebes nicht nachgegeben wird, schiebt die intellektuelle Auffassung das Zurückgedrängte in den Hintergrund. 4) Vermöge der engen Verbindung von Religion und Moral wirkt eine irrende Religiösität stets verwirrend auf die Moralität. 5) Der Zusammenhang der ethischen Erkenntnis



mit der gesamten Weltanschauung unterstellt die erstere oft Irrtümern der letzteren. 6) Selbst eine normale Verfassung des sittlichen Bewusstseins vorausgesetzt, können sich, wie in aller Erkenntnis, Denkfehler einschleichen bei der Umsetzung des im Bewusstsein unmittelbar Gegebenen in Begriffe, Urteile und Doktrinen wie in der theoretischen Anwendung ethischer Prinzipien auf spezielle Gebiete und Fälle. 7) Alle ethische Erkenntnis besteht in der intellektuellen Auffassung des Gehalts des sittlichen Bewusstseins, ist also durch den persönlichen sittlichen Lebensinhalt erfahrungsmässig bedingt. Hieraus ergibt sich, dass reine sittliche Erkenntnis überhaupt nur durch den Sündlosen gegeben werden konnte in der Aussprache seines sündlosen Lebensinhaltes, und dass das sittliche Ideal nur durch die ideale sittliche Persönlichkeit enthüllt werden konnte.

Der sündige Mensch ist stets auch ein irrender Mensch. Die Geschichte der Moralthorien ist darum auch die Geschichte ihrer Verirrungen. Reine Moralthorie kann nur reiner Moralität entwachsen in Verbindung mit der Denkfähigkeit, den Erfahrungsinhalt rein auffassen zu können.

Kants Illusion, dass das Sittliche in Form einer Gesetzgebung a priori erkannt werde, verleugnet den Wert der Erfahrung. Die Erkenntnis der praktischen Vernunft ist aber durchaus erfahrungsmässig bedingt. Niemand kann in seiner aktiven sittlichen Erkenntnis über seine sittliche Natur hinaus (wie auch Kant das nicht gekonnt hat, der von einer zutreffenden Erkenntnis des ethischen Ideals weit entfernt blieb). Aktive Erkenntnis kann sittliche Normen nur aus dem eigenen Lebensgehalt herausstellen, wenn es freilich auch möglich ist, dass diese Herausstellung nur einer Seite des Seelenlebens und nicht seiner Gesamtverfassung entspricht. Darum ist nicht ausgeschlossen, einerseits, dass das sittliche Urteil den persönlichen Lebenswert überschreitet, weil das Urteil dem Gehalte des Gewissens entspricht, der nicht im Leben Gestalt gewinnt, und sich an Kenntnis und Vergleichung der Menschen orientiert, andererseits, dass vieles als gut erkannt wird, zu dessen Vollziehung der Wille nicht stark genug ist, und vieles als böse verurteilt wird, dessen Unterlassung die Selbstsucht nicht gestattet, weil gewisse Seiten des menschlichen Gemüts in ihrer Entwicklung der Gesamtverfassung vorausseilen (Seneca). Anders ist natürlich die Sachlage bei rezeptiver oder reproduktiver Erkenntnis, die auf fremder Anweisung oder Belehrung fusst. Im Obigen ist die Rede von der produktiven Erkenntnis, welche die ethische Wahrheit inhaltlich herausstellt. Dagegen findet ja in der Praxis, z. B. in der Christenheit, stets ein Vorausseilen der sittlichen Erkenntnis vor die sittliche Wirklichkeit statt, weil in der sittlichen Erziehung das Subjekt stets durch die Erkenntnis des Gesetzes zu sittlicher Wirklichkeit angeleitet wird. Bei den durch das Gesetz Unterwiesenen ist also stets eine Kluft zwischen Wissen und Tun.

4. Handelt das Individuum moralisch als Gattungswesen, so ist es auch in der sittlichen Erkenntnis gattungsmässig bestimmt.

Das moralische Verhalten des Atheisten ist kein Beweis für die Moralität des Atheismus oder der moralischen Qualität der atheistischen Weltanschauung, sondern zeigt nur trotz des Atheismus die Bedingtheit durch die Gesellschaft, in der der Betreffende steht. Der Atheist hat ja doch das Gattungsbewusstsein. Und dieses vollzieht Anknüpfungen an die christliche Gemeinschaft, welche der Verstand negiert. Unsere Atheisten leben im Widerspruch des Weltbewusstseins und Gattungsbewusstseins; in der Konstruktion einer atheistischen Moral liegt ein Versuch der Lösung des Widerspruchs.

Weil aber die gattungsmässige Bestimmtheit zu moralischem Handeln durch die Selbstbestimmung hindurchführt, ist in der Leitung des Handelns durch das sittliche Bewusstsein jeder persönlich an der Umsetzung der unmittelbaren Sittlichkeit in sittliche Erkenntnis oder an der intellektuellen Auffassung und Darstellung des Sittlichen mitbeteiligt. Wer also in ausgebildeteren Kulturzuständen, besonders wer in der Christenheit sich der in öffentlicher Geltung stehenden Moral entziehen will, sieht sich genötigt, soweit er seine Handlungsweise nicht als mangelhaft gelten lassen, sondern rechtfertigen und begründen will, diese seine Moral auf einen gewissen theoretischen Ausdruck zu bringen. So machen sich viele selbst ihre Moral. Und wenn die meisten sich begnügen, solche selbstgemachte Moral nur im Verkehr zu äussern, so tragen die meisten nichtchristlichen Ethiken, die in der Christenheit erscheinen, diesen Charakter der Abzugsmoral, die von der christlichen Sittenlehre das übrig lässt, was das persönliche Bewusstsein meint tragen zu können. Und das ist bei manchen Philosophen herzlich wenig.

In der Christenheit leben viele Gebildete, die sich nicht bekehren wollen und sich doch verpflichtet fühlen, sittlich zu handeln, von der selbstgemachten Moral, in der man der Selbstsucht je nach dem persönlichen Bedürfnis ihr Gebiet sichert und sich das Mass der sittlichen Verpflichtungen, mit deren Erfüllung Gott zufrieden sein müsse, nach eigenem Ermessen zustutzt. Die künstliche Bildung der Theorie, welche die Moral dem persönlichen Bedürfnis anpasst, gelingt natürlich nur nach dem Masse geistiger Kräftigkeit. So wird Geisteskultur häufig das Mittel zur künstlichen Erzeugung von Halbmoral. Wie Intelligenz gesundes Geistesleben zur höchsten Blüte zu erheben vermag, kann sie auch in ein festgeschlossenes Lügengewebe verstricken. Schärfe des Denkens und wissenschaftliche Geschultheit erzeugt häufig die Kraft, die ursprüngliche Stimme des Gewissens durch verkehrte Urtheile zu übertäuben. Bei böser

Herzensverfassung und Willensrichtung kann der Verstand ein willkürlich erfundenes und künstlich aufgebautes System von Ethik erzeugen, das nur den Wert eines theoretischen Deckmantels natürlicher Gesinnung hat.

Am schlimmsten ist in dieser Hinsicht die Moral, die sich gläubige Christen in egoistischem Interesse zurechtmachen. Die *σάφξ*, die es auch im Gläubigen noch gelüftet wider das *πνεῦμα*, drängt das Ich, die egoistischen Triebe auf dem Wege der Theorie wieder zu Ehren zu bringen. So entsteht in einem Scheinchristentum sophistische Moral, die der Rechtfertigung der Weltförmigkeit dient.

§ 18.

**Der Wille.**

Schneider, Der menschliche Wille vom Standpunkt der neueren Entwicklungstheorie. Berlin 1882. Külpe, Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie. Phil. Studien. B. 5. Leipzig 1889. Münsterberg, Die Willenshandlung. Freiburg 1888. Ribot, Der Wille. Berlin 1893. K. Fischer, Das Verhältnis zwischen Willen und Verstand. 2. Aufl. Heidelberg 1896. Schwarz, Psychologie des Willens. Leipzig 1900. Heim, Psychologismus oder Antipsychologismus. Berlin 1902.

Gehört das Sittliche dem Gattungsbewusstsein an, so ist die alte Ansicht, die es dem Willen zuwies, verfehlt; vielmehr ist auch Fühlen und Denken am Sittlichen mitbeteiligt. Ist aber auch der Wille weder Sitz noch Quelle des Sittlichen, so ist er doch für das sittliche Handeln von massgebender Wichtigkeit, da weder die Bildung sittlicher Grundsätze, noch die Einschlagung einer sittlichen Lebensrichtung ohne den Willen vollziehbar ist. Für bewusste sittliche Selbstbildung wie für feste Innehaltung einer gleichmässigen Handlungsweise ist der Wille unerlässliches Organ.

1. In der Psychologie ist ebenso streitig die Begriffsbestimmung des Willens wie die Abgrenzung seines Gebiets, wie die Auffassung seines Verhältnisses zu andern Bewusstseinsformen. Ohne hier einen Abriss der Psychologie geben zu können, muss doch psychologisch festgestellt werden, dass unter dem Willen durchweg die Bewusstseinserscheinung verstanden wird, in der das Selbstbewusstsein (durch Reflexion) in Form der Spontaneität wirkt, oder in der die Fähigkeit des (reflektierten) Selbstbewusstseins zur Leitung des Seelenlebens funktioniert. Im Willen liegt also eine Kraft der Aktivität des Bewusstseins in Beziehung auf sich selbst; ebenso wie das Selbstbewusstsein die Vorstellung des Ichs von sich selbst in sich schliesst, enthält der Wille die Beeinflussung des

Ichs durch sich selbst, hängt aber allerdings so am Selbstbewusstsein, ohne dessen Vorhandensein auch kein Wille vorhanden wäre. Ob man den Willen mit der älteren Psychologie als ein eigenes menschliches Seelenvermögen auffasst oder nicht, ist nebensächlich. Wichtig aber ist festzustellen, dass es nur zwei Grundvermögen gibt: Rezeptivität und Spontaneität. Der Wille ist eigentlich nichts als das Selbstbewusstsein (aber nicht als unmittelbares im Gefühl, sondern durch Reflexion vermitteltes) in Spontaneität. Aber ihn mit modernen Psychologen als einen Komplex von Vorstellungen oder Empfindungen anzusehen, ist willkürlich, da Willensakte, wenn auch mit Empfindungen und Vorstellungen zusammenhängend, in sich weder das eine noch das andere sind, und oberflächlich, da bei dem Bemühen, die Psychologie der Mechanik anzunähern, die Intensivität durch die Extensivität ersetzt wird, aber auch in der Luft schwebend, da die Bewegungskraft der Seele von der Fähigkeit der Aufnahme der Aussenwelt wesentlich verschieden ist. Mangelhaft ist es aber auch, den Willen mit der älteren Psychologie als das höhere Begehrungsvermögen anzusehen; denn der Wille hat seine Eigentümlichkeit gerade im Unterschied vom Begehren. Willensvorgänge haben oft mit dem Begehren garnichts zu tun. Vielmehr ist psychologisch die Sachlage die, dass die Spontaneität, also die Bewegung der menschlichen Seelenkräfte nach aussen, aus den verschiedenen „Seelenvermögen“ hervorbricht; z. B. kann das Gefühl den Impuls zur Tätigkeit geben ohne Mitwirkung von Begierden und ohne das Dazwischentreten von Reflexionen und Willensentscheidungen. Der Wille bezeichnet eben die Grenze der unmittelbaren und der vermittelten Handlungen, indem vom Willen diejenigen Handlungen umfasst werden, die nicht nur aus dem Seelenleben hervorbrechen, sondern die der Aktivität des Selbstbewusstseins entspringen, also durch eine geistige Tätigkeit desselben hindurchgehen. Der Wille ist Spontaneität unter dem Impuls der Reflexion der denkenden Vernunft, er setzt also Überlegung, Ausschluss von Möglichkeiten, Zielsetzungen, Absichten voraus. Willensakte liegen hiernach da vor, wo das Selbstbewusstsein sich durch das Dazwischentreten gewisser Vorstellungen zu einem bestimmten Tun in Bewegung setzt; ohne Vernunft gibt es keinen Willen, wie er denn den Tieren fehlt. Für das Vorhandensein von Willensbewegungen ist entscheidend nicht die Richtung der Spontaneität auf ein ausserhalb des Subjekts liegendes Ziel, sondern das Bestimmwerden des Bewusstseins durch sich selbst mit Rücksicht auf die Vorstellung von einem Ziel. Der Wille ist hiernach die Funktion des Selbstbewusstseins, in der dieses vermöge bestimmter Vorstellungen die Spontaneität zur Beeinflussung des Seelenlebens in Bewegung setzt.

Die Einteilung der alten Seelenvermögen-Psychologie in Denken, Fühlen und Wollen ist schon darum verfehlt, weil sie den Anschein erweckt, in diesen drei „Seelenvermögen“ gleichartige und gleichwertige Grössen neben einander zu stellen. Aber der Wille wird in vielen Individuen wenig oder garnicht entwickelt. Ebenso bleibt das Denken bei vielen unentwickelt. Gefühl aber ist in jedem Menschen da. Also



ist die Nebeneinanderstellung falsch. Auf der andern Seite ist es aber auch wieder übertrieben, das Vorhandensein von Seelenvermögen überhaupt zu leugnen. Nur will stets deutlich unterschieden sein zwischen ursprünglicher Potenz und ihrer Entwicklung, und ebenso zwischen den Seelenvermögen und ihren Erscheinungsformen.

Gänzlich wertlos ist die Feststellung psychologischer Begriffe nicht aus empirischer Beobachtung, sondern aus metaphysischer Theorie. So ersetzt Schopenhauers dynamischer Pantheismus, nach dem die dunkle Grundkraft der Welt, der alle Dinge entstammen, Wille genannt wird, und die Vorstellung dienende Funktion am Willen sein soll, die psychologische Untersuchung des Willens durch eine willkürliche Metaphysik. Diese Vermischung des Willens mit physischen Kräften einerseits und (metaphysisch) der die Welt bewegenden Grundkraft andererseits macht die Erkenntnis der Eigentümlichkeit der Willensfunktionen unmöglich: denn ist alles Wille, so ist eben nichts mehr Wille.

2. Bei dem alten psychologischen Dualismus, nach dem sich Seele und Leib wie zwei auf unerklärliche Weise zusammengeleimte Bretter verhalten, wird die Einwirkung des Willens auf das Leben unerklärlich, weil man nicht sieht, wie die Tätigkeit durch die Vernunft bestimmt werden kann. Die platonische Vereinerleung von Wissen und Wollen ist also erklärlich, insofern die geistige Seite des menschlichen Wesens der sinnlichen entgegensteht, und schwebt doch wieder, da es Handeln nur mittelst des sinnlichen Organismus gibt, in der Luft, weil bei diesem Dualismus unerklärt bleibt, wie das Wissen in Handeln übergehen kann. Vielmehr ist konsequent nur die neuplatonische Hochschätzung der vita contemplativa, die das Ideal in der Zurückziehung der Seele von allem Leiblichen auf sich selbst erblickt, wie Gregor von Nyssa es ausgedrückt hat: τὸ μόνῃ τῇ ψυχῇ ζῆν καὶ μιμεῖσθαι κατὰ τὸ δυνατόν τὴν τῶν ἁσωμάτων δυνάμειον πολιτείαν.

Lehnt Aristoteles die platonische Identifizierung von Wissen und Willen ab, so bleibt doch bei der aristotelischen Spannung des Unterschieds von Natur und Vernunft unverständlich, wie die von Aristoteles gelehrt Herrschaft der Vernunft über die Natur stattfinden könne. Denn die Vernunft und das Begehren (δρεξις), zu dem der Wille (βούλησις) hinzukommt, stehen als Menschliches und Tierisches neben einander, dessen Einwirkung auf einander nicht erhellt, obgleich er lehrt, dass die begehrende Seele der Vernunft widerstreben und sich unterordnen kann.

3. Steht jeder unbefangenen psychologischen Beobachtung die Verbindung des Willens und der Vernunft fest, so kann doch der Zusammenhang zwischen Willen und Vernunft sich wieder lösen auf empiristischem Boden, wo man Realität und Einheit der Seele nicht hat. Hume z. B., der den Willen ganz willkürlich als das Bewusstsein, dass wir eine Bewegung anfangen, bestimmte, hat einen solchen Zusammenhang bestritten. Nach Hume handelt es sich beim Verknüpfen von Ideen nur um Wahrheit oder Unwahrheit, aber nicht um eine Bewegungskraft; die einzigen Springfedern des Wollens sind die Leidenschaften; der Schein einer Einwirkung der Vernunft wird nur hervor-

gebracht durch die Überwindung heftiger Leidenschaften durch ruhige. Die Vernunft soll mit Beurteilung von Handlungen gar nichts zu tun haben, sondern nur mit Erkenntnis. Tatsächlich aber beurteilt die Vernunft fremde und eigene Handlungen; und viele Handlungen gehen nur aus Urteilen hervor. Im Widerspruch zu den Leidenschaften werden die Handlungen oft durch fremde Urteile bestimmt, die als Ideen in die Vorstellung aufgenommen werden. Die Theorie ist also psychologisch unwahr. Aber Hume widerspricht auch sich selbst, indem er zugestehen muss, dass ruhige Leidenschaften durch die Vernunft geweckt werden können.

Psychologisch lässt sich durchweg die Beobachtung machen, dass wiederholte und nachhaltige Weckung bestimmter Vorstellungen unmittelbar den Impuls zum Handeln enthält. Indianergeschichten haben in vielen Knaben den Abenteurersinn, Ritterromane in vielen Mädchen verworrene Romantik geweckt; lebendige Darstellungen der Mission erwecken die Neigung, Missionar zu werden, wirksamer als Aufforderungen dazu u. s. w.

1. Ist der Wille die durch Vernunftreflexionen angeregte Spontaneität der Selbstbestimmung, so hängt die Ausbildung desselben einerseits von dem Masse der Entwicklung der Vernunft ab und kann andererseits sehr verschiedene Grade der Kräftigkeit in der Fähigkeit, die Impulse der Vernunft in Tat umzusetzen, gewinnen. 1) Die Vernunft, in den kindlichen Anfängen noch unentwickelt, kommt bei vielen Menschen zu sehr geringer Ausbildung; die unausbleibliche Folge davon ist das Zurückbleiben der Willensfunktionen

Unter allen Umständen muss beachtet werden, dass ein grosses Quantum aufgehäuften Wissens nicht identisch ist mit hoher Entwicklung der Vernunft. Vielwisserei erdrückt häufig die Vernunft. Bauern sind oft viel intelligenter als sogenannte „gebildete“ Städter.

Aber allerdings ist Vernachlässigung der Volksbildung identisch mit Nichtentfaltung oder Unterdrückung der Intelligenz. Daher sind die Nationen ohne geordnetes Volksschulwesen notwendig an Intelligenz und Moralität zurückstehend hinter denen, die sich Volksbildung angelegen sein lassen. Schon darum stehen die katholischen Völker hinter den protestantischen in der Moralität zurück.

2) Aber auch die Kräftigkeit, die in den Vorstellungen gegebenen Impulse in Handlung umzusetzen, bedarf der Entwicklung durch die Gewöhnung, nicht ohne weiteres den Impulsen der Triebe und Gefühle zu folgen, sondern die vernünftige Erwägung als ausschlaggebend anzusehen und zu behandeln. Die Fähigkeit zu selbstbewusster Selbstbestimmung ist in jedem normalen Menschen als Anlage gesetzt, bleibt aber bei vielen un-

entwickelt oder mangelhaft entwickelt. Jedoch selbst Willensbildung vorausgesetzt — so nehmen doch im Seelenleben aller Menschen die Willensakte nur ein begrenztes Gebiet ein, bei der grösseren Mehrzahl ein sehr eng begrenztes.

1. Die Aktivität der meisten Menschen vollzieht sich in den weitaus meisten Fällen unmittelbar, indem Empfindungen und Gefühle, Triebe, Begierden und Leidenschaften in Tätigkeit übergehen, oder indem die allgemeine Seelenverfassung sich in Spontaneität umsetzt. Psychologisch gibt es kaum eine verkehrtere Theorie als die, die den Willen den Leidenschaften zuweist; je mehr jemand durch Leidenschaften bestimmt wird, desto weniger Selbstbestimmung hat er, mit anderen Worten: desto willenloser ist er. Gerade die stürmischsten Bewegungen der Leidenschaften vollziehen sich wider den Willen. Röm. 7,19. So entbehrt die Aktivität in ihrem grössten Umfang der Bestimmtheit durch die Willensfunktion.

Sehr oft aber werden durch falsche Beobachtung Willensstärke und Stärke der Leidenschaften miteinander verwechselt. Bei genialen Persönlichkeiten mag beides sich verbinden. In der Regel entspricht der Stärke der Leidenschaft die Schwäche des Willens. Bei vielen Negervölkern z. B. ist die Ausbildung des Willens eine sehr geringe; die Impulse der Gefühle und Triebe bestimmen das Seelenleben. Shakespeare hat die Veranlagung der Kelten nach dem Bestimmtwerden durch Gefühl und Trieb in der Gestalt Lears geschildert.

Eine andere für die Erziehung oft verhängnisvolle Verwechslung ist die zwischen Eigensinn und Willen. Eigensinn ist das zähe Beharren der natürlichen Lebensbestimmtheit in einer bestimmten Richtung des Gefühlslebens gegenüber den Anforderungen vernünftiger Vorstellungen, bezeichnet also gerade den Widerstand tragen Insichbeharrens gegen die Möglichkeit von Willensbestimmungen. Der oft gehörte Ausdruck, „einem Kinde seinen Willen zu lassen“, ist also oft eine Verhüllung dafür, dass man dem Kinde die Möglichkeit zur Willensbildung durch Gewöhnung an Selbstüberwindung entzieht. Das Kind bedarf eben im Unterschied von naturhaftem Wachstum der Ausbildung der Intelligenz und im Unterschied vom Gefühls- und Triebleben der Gewöhnung an Handeln nach vernünftiger Überlegung. Viele Menschen bleiben aber ihr Leben lang auf kindlicher Stufe stehen.

2. Ebenso wie die Verstandesveranlagung ist die Willensveranlagung des Weibes von der des Mannes verschieden. An Denk- und Urteilskraft steht das Weib gegen den Mann zurück; schon darum nimmt das Gebiet der Willensfunktionen beim Weibe einen begrenzteren Raum ein. Ebenso steht das Weib gegen den Mann an Willensenergie zurück; das Weib handelt mehr nach den Impulsen des Gefühls, der Mann mehr nach Überlegung. Aber hinsichtlich des Ethischen gleicht sich dieser Unterschied dadurch aus, dass der soziale Sinn das Weib naturhaft viel stärker bestimmt als den Mann, und dass die impulsive Gefühlsenergie des Weibes diesem häufig eine schnellere Entschlussfähigkeit

und darum entschlossener Initiative gibt wie dem Manne. Darum ist im Gebiete naturhafter Moral das Weib im Allgemeinen dem Manne überlegen; dagegen im Gebiete bewusster Moral ist der Mann dem Weibe überlegen. Indem die Frau mehr unmittelbar durch die Impulse des sittlichen Gefühls und Triebes bestimmt wird, der Mann dagegen mehr mit bewusster Überlegung handelt, wirkt der sittliche Takt des Weibes in Form der Selbstdarstellung, während die Geistesklarheit und Willenskräftigkeit der sittlichen Gesinnung des Mannes diesen zur Einwirkung auf die Welt befähigt. Hinsichtlich der individuellen Wertschätzung der Persönlichkeit ist beides gleichwertig. Hinsichtlich der Selbstbetätigung wirken die Frauen im Allgemeinen versittlichender wie die Männer, wogegen die bewusste Ethisierung der Welt Sache der Männer von Gesinnung ist.

Jedenfalls sollte die Tatsache, dass die Moralität der Frauen durchweg der gefühlsmässigen Lebensbestimmtheit entspricht (ohne Dazwischentreten von Willensfunktionen), und dass die sittlichen Handlungen derselben im Allgemeinen der unmittelbaren Selbstbestimmung entspringen, die nicht erst durch Reflexionen und Entschlüsse hindurchzugehen braucht, dem in Kants Lehren sich bewegenden Reden vom „ethischen Willensverhältnis“ ein Ende machen, welches das Vorurteil erweckt, als wenn die Moralität in Willensakten bestehe, und als wenn Willensakte schon als solche moralisch seien.

2. Bei der moralischen Wertung des Willens sind zwei in der Geschichte oft aufgetretene Abwege zu vermeiden: 1) die willkürliche Beschränkung des Sittlichen auf das Gebiet der Willensakte, 2) die Stempelung des Willens zu einem an sich (naturhaft) ethisch wirkenden Organ.

1) Indem die antike Auffassung die sittliche Lebensgestaltung durch philosophische Bildung anstrebte, war es natürlich, dass man, da das Sittliche durch Herausarbeitung aus dem Naturhaften vermöge der Geisteskraft des Menschen entstehen sollte, Vernunft und Willen als die Organe der sittlichen Selbstbildung ansah. Sah man in der Vernunft die Fähigkeit zum Erfassen der Wahrheit, so im Willen die Fähigkeit zu sittlicher Selbstbestimmung. Weil die antike Moral meistens dualistisch das Sittliche aus dem Verhältnis des Geistes zur Natur bestimmte, ging auch in die katholische Moral das ethische Anschauungsbild über, den Verlauf des moralischen Prozesses in dem Verhältnis von Vernunft und Willen zu den niederen Seelenkräften zu sehen. So bildete sich die Auffassung, die das Sittliche der Sphäre des Willens zuwies und die Grenzen des Physischen und Ethischen durch den Willen bestimmt sein liess.



Da der Antike die Tatsache der Erlösung und somit die Erlösungs-idee fehlt, sah man sich auf ethische Selbsthülfe angewiesen. Was boten sich da für Heilungskräfte als Vernunft und Wille? An ihrer Kräftigkeit zweifeln hiess verzweifeln. So sind die philosophischen Theorien, nach denen Vernunft und Wille als an sich gute Organe der Selbstbildung erscheinen, verständlich. Die antike Auffassung der Tugend als Beherrschung der Affekte durch Selbstzügelung ging unesehen in die alte Kirche über und bestimmte, obwohl der christlichen Erlösungslehre direkt widersprechend, die kirchliche Gesamtanschauung.

Wenn aber Vernunft und Wille, in normalem Zustand befindlich, die Normalität oder die Tugend herstellen können, wozu das Christentum? Die antike Auffassung ist überholt durch die Reformation, welche die dualistische Moral durch die Lehre von der Erbsünde über den Haufen warf, wonach nicht nur die inferiores vires, sondern gerade auch die superiores vires (Verstand und Wille) verderbt sind (Apolog. 2,25). Man sollte meinen, seitdem hätte auf evangelischem Boden jedem klar sein müssen, dass, wenn in Christo allein die Kraft der Erlösung ruht, im Willen nicht die Kraft moralischer Selbsterlösung liegt. Trotzdem wird die Auffassung des Ethischen als Betätigung des Willens bis in die neueste Zeit von Männern verschiedener Richtungen wie Schmid, J. Müller, Ritschl, Köstlin, Stange u. v. a. weitergetragen. Verständlich ist dieselbe bei pelagianisch denkenden Philosophen, die das Sittliche individualistisch begreifen wollen. Wenn aber Kant seiner Zeit noch einfach vorausgesetzt hat, dass alles Sittliche am Willen haften, ohne zu untersuchen, ob nicht (nach Jakobis Betrachtungsweise) ebenso sittlich sei, was dem sittlichen Gefühl entspringt, ist es gegenwärtig eine unerlaubte Naivität, wenn Philosophen und Theologen es als selbstverständlich behandeln, dass der Wille der psychische Ort des Sittlichen sei.

Die katholische Verlegung des Sittlichen in Willensakte spiegelt eine oberflächliche Betrachtung wieder, die das Sittliche nur in auffallenden Erscheinungen sieht, zersplittert es in einzelne Taten, statt es als Lebensäusserung der Person zu verstehen, entbehrt des Verständnisses des Verhältnisses von Geist und Natur, indem sie verkennet, dass der Wille an der Natur haftet, und hebt vermöge dessen (folgerichtig) eine Lehre von der Erbsünde auf. Die Lehre von der Erbsünde spricht aus, dass die Sünde nicht bloss in Willensakten besteht, sondern der Natur des Menschen einwohnt, also die Kontinuität des Lebenszusammenhangs von den unbewussten Anfängen an bestimmt. Ebenso haftet das (positiv) Sittliche an der Qualität des Individuums, besteht also nicht bloss in einzelnen Willensakten, die den Lebenszusammenhang unterbrechen, sondern eignet der Gesinnung, die diesen charakterisiert. Die Beschränkung des Sittlichen auf Willensakte würde ebenso das Gebiet der Sünde in

völlig unwahrer Weise verengern (so dass der eigensinnige Ungehorsam des Kindes, der Trunk des Trunkers u. s. w. keine Sünde mehr wäre), wie denn Kym (Problem des Bösen. München 1878) auf Grund der falschen Definition darüber frohlockt, wie wenig wirklich Böses es gibt, wie das Gebiet des Sittlich Guten auf die eingeschränkte Zahl von Willensfunktionen reduzieren, so dass die ohne Reflexion und Entschluss vollzogenen unmittelbaren Funktionen des Gefühls aus dem Rahmen des Sittlichen herausfallen würden. Für die Beurteilung des Zorns, der Trunksucht u. s. w. als Sünde kommt aber die Frage, ob sie dem Willen entspringen, ebensowenig in Betracht, wie die sittlich gute Qualität der Feindesliebe, der Versöhnlichkeit u. s. w. des Christen feststeht, auch wenn sie nicht dem Willen, sondern dem Gefühl entspringt.

Melanchthon: *Peccatum est omnis motus et impulsus animi adversus legem.*

Gerade wenn man bedenkt, dass die Willensschwäche und Willenslosigkeit ein schwerwiegender sittlicher Mangel ist, erkennt man die Hinfälligkeit der Beschränkung des Ethischen auf den Willen. Konsequent hat Ritschl bei dieser die Erbsünde geleugnet. Der Begriff der Erbsünde sagt in sich, dass es im Gebiet des Bösen eine ganz klare und feste Grenze zwischen Physischem und Ethischem nicht gibt. Ebenso ist aber auch im positiv Sittlichen die Grenze zwischen Physischem und Ethischem fließend; ja, es gibt nichts Ethisches, das nicht irgendwie auf physischer Basis ruhte. Die psychologische Veranlagung zu den verschiedenen Gemeinschaftsbeziehungen ist der Natur des Menschen inhärierend. Dazu treten in der speziellen leiblich-seelischen Eigentümlichkeit Anlagen der Vererbung. Ferner geben leibliches Wachstum Erziehung und Einwirkung der Umgebung dem Subjekt einen bestimmten naturhaften habitus, von dem das Wort gilt: *naturam expelles furca, tamen usque recurret.* Der Ausdruck „Natur“ wird häufig zur Charakterisierung der psychisch-moralischen Gesamtbeschaffenheit unter dem Gesichtspunkt gebraucht, dass diese durch Geburt, Erziehung und Einflüsse derartig geworden ist, dass sie die Lebensbeschaffenheit des Menschen ohne dessen Willen ausmacht.

Auf der andern Seite wiederum haftet den Willensbestimmungen die Tendenz an, sich zu Natur zu verdichten. Ja, es besteht sogar eine wichtige sittliche Aufgabe darin, dass die Willensrichtung so Gewohnheit und dadurch „zweite“ oder andere Natur werde, dass die sittlichen Handlungen nicht mehr einzelnen Willensakten, sondern der sittlichen Natur entspringen.

2) Die Anschauung, dass der Wille durch die Vernunft als wahre (*recta ratio*) geleitet wird und sich von ihr auch wirklich leiten lässt (skotistische Ansicht: *voluntatem posse se conformare omni diotamini rectae rationis, id est: voluntatem posse*

velle, quidquid recta ratio, rectum consilium intellectus prae-scribit), lässt die Tatsache endlos vieler Unvernünftigkeiten unerklärt. Die bei Philosophen und katholischen Theologen oft durchschlagende Voraussetzung, dass der Aktivität des Willens als solcher der Charakter des sittlich Guten anhafte, wird zerstört durch die psychologische Tatsache, dass der Wille der meisten Menschen sündliche Richtung an sich trägt. Der Wille ist nicht schon als solcher guter Wille, sondern kann ebenso böser wie guter sein, was die katholische Theologie natürlich auch lehrt (in Widerspruch zu der vorher erwähnten Anschauung). Sahen wir, dass der Wille durch Vorstellungen, Begriffe, Urteile und die daraus sich dem Subjekt ergebenden Ideale, Hoffnungen, Wünsche und die in bezug auf sie gebildeten Ziele, Zwecke, Absichten in Bewegung gesetzt wird, so können ganz verschiedenartige Reflexionen zur Umsetzung in Tätigkeit drängen und den Willen in Bewegung setzen. Aus der reflektierenden Vernunft kann das Angreifen der höchsten und heiligsten Aufgaben erwachsen, sie kann aber auch zu einem durchdachten System des schlimmsten Egoismus führen, dessen Durchführung der Wille in Angriff nimmt. Die Vorstellungen, die der Wille zu Handlungen weiterführt, können edlen, trefflichen Inhalt bergen, können aber auch niedrigen und gemeinen Genuss, boshafte und frevelhafte Ausnutzung, gewaltsame und rohe Herrschaft in sich schliessen. Denn die Sünde ist nicht bloss unmittelbares Wachstum der Triebe, Rohprodukt der Leidenschaften, sondern kann auch Inhalt raffinierter Überlegung und zäher, ausdauernder Bestrebungen werden. Sehr viel tüchtige und starke Willenskraft tritt in der Welt in Regsamkeit für rein materielle Zwecke ohne Leitung einer sittlichen Idee oder auch nur einen sittlichen Gesichtspunkt. Bedeuten also auch Willenskraft und Willensstärke einen Vorzug, so doch nicht ohne weiteres einen sittlichen Vorzug, da der Wille sowohl in den Dienst des Bösen wie des Guten, des Unglaubens wie des Glaubens gestellt werden kann. Im natürlichen Weltleben sind sehr energische Willensnaturen tätig, ohne dass ihr Wille jemals in sittliche Bahnen einlenkte. Napoleon war einer der willenskräftigsten, aber zugleich einer der sittlich verworfensten Menschen, die je gelebt haben, eine starke Verstandes- und Willensnatur, die deutlich illustriert, wie wenig Vernunft und Wille an sich schon Organe des Sittlichen sind.

Hätte der Voluntarismus Recht, so müssten die willenskräftigsten Menschen die sittlichsten sein, in der gesteigertsten Willensenergie die

Höhe der Moralität liegen. Das ist aber so wenig der Fall, dass vielmehr die willensstärksten Naturen oft die rücksichtslosesten Egoisten sind.

Schmids Behauptung, das christlich-sittliche Leben sei wesentlich bewusster Wille, würde dieses zu etwas lediglich Formalem stempeln, da der Wille (wenn auch in jedem Einzelnen inhaltlich bestimmt) an sich nur Fähigkeit zu einer Aktivität, aber einer sehr verschiedenartigen, ist. Und Julius Müllers Behauptung, der Wille bilde in den Geistesfunktionen den beherrschenden Zentralpunkt, das Ich im Ich, ist zwar als Nachhall einer veralteten Psychologie zu verstehen, verschiebt aber völlig den Begriff der sittlichen Persönlichkeit. Und Köstlins Behauptung, unser sittliches Leben sei Willensleben, setzt in Erstaunen durch die souveraine Gleichgültigkeit gegen wichtige psychologische Untersuchungen. Es ist kein wissenschaftliches Verfahren, schwerwiegende Probleme durch apodiktische Dekrete als nicht vorhanden abzutun. Der Wille ist an sich eine formale Bewusstseinsfunktion, die keinen konkreten Inhalt, also auch keine materielle Qualität in sich selbst trägt. Tatsächlich aber ist der Wille in jedem Einzelnen stets der Wille dieses bestimmten Menschen, der seine Kraft wie seine Richtung durch den seelischen Gehalt der betr. Person erhält. Da aber der Wille insbesondere durch den Vernunftinhalt bestimmt wird, so empfängt er positiv-sittlichen Charakter, wenn die Vernunft sich der sittlichen Idee bemächtigt und dem Willen sittliche Richtpunkte steckt, die dem Subjekt unter dem ausschlaggebenden Gewicht des Selbsterhaltungstriebes annehmbar werden. Ist der Wille in jedem Einzelnen gut oder böse, so kann er doch dadurch sittliches Organ werden, dass der Wille nicht bloß anerkennt, was ist, sondern sich auf das richtet, was sein soll. Damit ist nicht gesagt, dass der Wille immer sittliches Organ ist, da der böse Wille sich auf etwas richten kann, was nach den subj. Zwecken des sündigen Subjekts sein soll, aber nach der objektiven ethischen Idee nicht sein sollte. Aber er kann sittliches Organ werden, wenn das subj. Sein-sollende mit dem nach der ethischen Idee objektiv Sein-sollenden sich einigt.

Ist der Wille also auch ein formales Vermögen an sich, da er sich ganz abgesehen vom Sittlichen auf politische, ästhetische, wissenschaftliche und technische Aufgaben und im Sittlichen nicht nur auf Gutes, sondern auch auf Böses richten kann, so ist er tatsächlich im Einzelnen nie sittlich indifferent, als ob er beliebig in jedem Augenblick diesem oder jenem zufallen könnte, — eine Theorie, die der Lehre von der Erbsünde direkt widerspricht, die aber auch aller psychologischen Beobachtung und Erfahrung widerspricht, und die, wenn sie wahr wäre, die ganze Menschheit in atomistische Willkür auflösen und jedes einzelne Menschenleben in atomistische Zusammenhangslosigkeit zerreißen, die Stetigkeit des Charakters und die Einheit der Persönlichkeit vernichten würde. Denn, wenn jeder Akt der Freiheit immer neu aus dem Unbestimmten heraus entstände ohne Voraussetzungen in dem vorausgehenden Gesamtzustand des Menschen und ohne die Wirkung auf Festlegung



einer bestimmten Willensrichtung, so wäre jeder Zusammenhang im Menschenleben zerrissen. Tatsächlich aber gibt es Selbstbestimmung aus dem Unbestimmten heraus für keine psychologische Beobachtung; diese beweist vielmehr, dass jeder Mensch so handelt, wie er ist. Darauf ruht auch die Verantwortlichkeit, während, wenn jede Freiheitshandlung aus dem Unbestimmten herauswüchse, sie nicht mehr Handlung des Subjekts wäre. In jedem Subjekt trägt aber die formale Fähigkeit der Selbstbestimmung das bestimmte Gepräge der Gesamtbeschaffenheit der Person. Und indem der Wille handelt, bestimmt er sich selbst ethisch und gibt sich dadurch eine bestimmte Richtung für die folgenden Akte. Darauf, dass Willensakte dem Willen ein bestimmtes Gepräge geben, ruht die Möglichkeit der Erziehung, der Besserung, der Bekehrung, — lauter Begriffe, die für die äquilibristische Auffassung der Willensfreiheit völlig in der Luft hängen.

### 3. Die ethische Bedeutung des Willens.

Da der Wille die Kräftigkeit der Einwirkung des Bewusstseins auf sich selbst ist, ist er das unerlässliche Organ der sittlichen Selbstbildung. Alle religiös-sittliche Entwicklung, namentlich Bekehrung und Heiligung, wird daher durch den Willen als die Kraft zu vernünftiger Selbstbestimmung beeinflusst. Mag es auch Naturen geben (namentlich weibliche), die, gewissermassen blumengleich, ohne schwerere innere Kämpfe und ohne mühevollen Selbstüberwindung in christliche Sittlichkeit hineinzuwachsen scheinen, die das Christentum, wie es sich ihnen in Wort und Vorbild bietet, in unmittelbarer Empfänglichkeit freudig annehmen und die Entfaltung des Glaubens in der Liebe als selbstverständliche Lebensäusserung haben, so geht doch auch bei diesen harmonischen Persönlichkeiten, die von früh auf in der Taufgnade geblieben sind, die definitive bewusste Annahme Jesu Christi (Bekehrung) ohne Willensbestimmung ebensowenig vor sich wie die bestimmte Hinwendung zum Guten, noch abgesehen davon, dass im Fortgang des Werdens die Abweisung der Welt in steigender Weise Willensentschlüsse fordert. Ausserdem sind solche Persönlichkeiten Ausnahmen. Die Regel bildet der Zwiespalt zwischen der sündigen Lebensbeschaffenheit und der durch das ethische Gesetz (in irgend einer Form) dem Subjekt nahtretenden sittlichen Anforderung (Röm. 7,7 ff.). Überall aber, wo der Zwiespalt eintritt zwischen dem sittlichen Sinn und der hinter der Erfassung des Sittengesetzes zurückbleibenden Herzensverfassung, wo also die sittliche Entwicklung die Form des Kampfes, der Gewissenszucht, des Steckens höherer Ziele, damit der sittlichen Selbstüberwindung annimmt, wo also eine andauernde

Arbeit des Subjekts an sich selbst vollzogen werden muss, ist der Wille das unentbehrliche und unersetzliche Organ des sittlichen Werdens. Der Wille ist demnach der Träger jedes sittlichen Fortschritts, namentlich jeder Hebung des Totalzustandes. Da aber die Vollkraft der Moralität nur aus dem Ringen der Kräfte geboren wird (Luk. 7,47), ruht die Ausbildung aller kräftigeren Sittlichkeit auf Willensenergie.

Vernunft und Wille also, wenn auch nicht schon an und für sich moralische Seelenvermögen (wie platonisierende Denkweise wähnte), sind doch von der höchsten sittlichen Bedeutung, die Vernunft für die Gewinnung der sittlichen Einsicht, der Wille für die Umsetzung des richtig Erkannten in Aktivität. Aber die Vernunft bleibt irrtumsfähig, und der Wille bleibt haften an der *σάρξ*. Weder aus der Vernunft noch aus dem Willen noch aus der Verbindung von beidem wird Sittlichkeit geboren, am allerwenigsten wahre Sittlichkeit. Sondern ohne das Gattungsbewusstsein wären beide moralisch inhaltlos, ohne den Selbsterhaltungstrieb moralisch bewegungslos, ohne das Gottesbewusstsein moralisch ziellos.

4. Da im Wesen des Willens die Bestimmung des Ichs durch sich selbst liegt, so hat jede Willensfunktion eine Richtung nach innen. Da aber jede Willensfunktion eine Selbstbestimmung des Subjekts zu einem bestimmten Verhalten in sich schliesst, so hat sie stets auch eine Richtung nach aussen. Infolge dessen kann der Irrtum entstehen, den Willen wesentlich auf äussere Handlungen zu beziehen. Aber tatsächlich liegt im Unterschied von Handlungen, in denen sich durch unmittelbaren Ausbruch von Gefühlen oder Leidenschaften die Zuständlichkeit nach aussen projiziert, die Eigentümlichkeit von Willenshandlungen in der Einwirkung des Ichs auf sich selbst durch Reflexion und Entschluss.

Die Selbstbestimmung kann nun vorwiegend gehen auf Handlungen und Handlungsweisen oder die die Handlungsweise bedingende Zuständlichkeit des Subjekts. In dem ersteren Falle richtet sich der Wille auf Bewahrung oder Erzeugung von Gütern, die dem Subjekt für seine Selbsterhaltung oder seinen Lebensbestand im weitesten Sinne wertvoll erscheinen. Im zweiten Falle richtet sich der Wille auf die Bildung und Ausgestaltung des seelischen und geistigen Lebens. In der ersteren Richtung verharret er bei Unbildung und Roheit. Die zweite Richtung kann er einschlagen sowohl in Form geselliger Schulung wie auch sittlicher Bildung.

Das eigentliche Gebiet der Willensfunktionen ist das Subjekt selbst, indem der Wille sich bestimmte Ziele steckt hinsichtlich der Ausgestaltung und Wertsteigerung des Personlebens. Ist der Wille auch durch den Leib wie dessen eigentümliche Beschaffenheit, durch die naturhaft bestimmte seelische Ausstattung und die Mitgabe der Erziehung gebunden, so hat er doch in diesen Grenzen die Fähigkeit, die verschiedenen Seiten des Seelenlebens in bestimmte Bahnen zu leiten, dadurch ihre Richtung, ihre Betätigung, insoweit ihren Inhalt und Wert in relativer Weise zu beeinflussen. So kann der Mensch eine Herrschaft ausüben über seine Triebe und Gefühle, über sein Erkenntnisstreben, über das Funktionieren der Denk- und Urteilkraft, des Gedächtnisses und der Phantasie, über Gedanken, Worte und Taten, und vermittelt der Beherrschung des seelischen Lebens auch über den leiblichen Organismus.

Liegt aber das Wesen des Willens in der Beeinflussung des Ichs durch sich selbst oder der Seele durch das Selbstbewusstsein, so beantwortet sich die Frage, ob der Wille auf sich selbst einwirken könne, von selbst dahin, dass er das nicht nur kann, dass das sogar seine primärste und wichtigste Funktion ist, ohne die er überhaupt nicht ist. Denn wenn das Ich sich entschliesst, etwas zu wollen, vollzieht es in sich den Fortgang, überhaupt zu wollen. Darum ist der Wille bildungsfähig und bildungsbedürftig. Viele Menschen wollen nicht, hat jemand gesagt, sondern wollen nur wollen. Die hiermit gemeinte Sehnsucht nach Willenskraft ist ein wichtiger Anfang. Erkenntnis der Willensschwäche kann gewissenhafte Einsicht zur Schulung des Willens veranlassen. Bildung des Willens durch sich selbst in anhaltender überlegter Schulung ist eine der wichtigsten Aufgaben der Selbstbildung.

Während die Willensbildung des Weltmenschen lediglich gesellschaftlich egoistisch sein kann, geht die sittliche Selbstbildung auf den Dienst der Gemeinschaft. Dem Christen stellt die Idee des Reichs Gottes die Aufgaben des Wirkens wie den Gesichtspunkt sittlicher Schulung. Insofern hier der Wille auf die Gesamtheit im umfassendsten Sinne wie auf die Selbstförderung in tiefsten Sinne gerichtet ist, ist die Richtung des Willens nach aussen und innen wahrhaft geeignet.

Die bekannte Frage nach dem Primat der Vernunft über den Willen oder des Willens über die Vernunft, die sonderbarerweise noch immer erörtert wird, hatte doch nur Sinn auf dem Boden der alten Psychologie, die in *ratio* und *voluntas* oder (!) *vis cognoscendi* und *volendi*

(voluntas = affectus = appetitus!) die beiden Grundkräfte der Seele zu heben meinte. Sicher aber übte die Vernunft Einfluss auf den Willen: also Primat der Vernunft! Und da die Annahme der katholischen Kirchenlehre durch die Vernunft nur durch Willensentschluss zustande kommen konnte, konnte man einen Primat des Willens behaupten. Das Übergewicht des Einen über das Andere ist ferner individuell verschieden. Und entscheidend ist, dass beide, abgesehen von der theoretischen Ausbildung und der Erziehung, vorwiegend durch die Impulse des Gefühls- und Trieblebens und in ausschlaggebender Weise durch das religiöse Bewusstsein bestimmt werden. Diese Faktoren entscheiden darüber, wie der Wille die Anregungen der Reflexion aufnimmt und verarbeitet. Während also in dem einen Individuum die Vernunft über den Willen, in dem anderen der Wille über die Vernunft übermächtig sein kann, untersteht in allen Vernunft und Wille dem Einfluss des Gefühls, der Strebungen und der religiösen (oder irreligiösen) Lebensrichtung.

#### 4. Der Grundsatz.

Die Konsolidierung der Willensfunktionen in einer bestimmten Richtung wird durch den Begriff des Grundsatzes bezeichnet; der Grundsatz ist eine Regel, die man bei bestimmten Anlässen des Handelns so innehalten will, dass der Wille sich selbst in identischer Verfahrungsweise bindet.

Maximen und Grundsätze werden häufig identifiziert, bedeuten aber nicht dasselbe. Fassen sich beide Ausdrücke im Gedanken der Lebensregel zusammen, so ist die Maxime mehr eine Lebensregel der Beobachtung, der Ansicht (wenn auch so, dass die Erfahrungsregel das Handeln belehren und mitbestimmen soll), der Grundsatz mehr eine Lebensregel des Handelns (wie sie aus bestimmten Erfahrungen erwachsen ist).

Rothe fasst den Grundsatz als die Formel, auf die die individuelle sittliche Erkenntnis das objektive Sittengesetz für die betreffende Individualität bringe: „Der Grundsatz ist der begriffsmässige Ausdruck der Sittlichkeit des Individuums als ein durch seine Individualität bestimmtes und demnach als notwendiges Komplement des Gesetzes.“ Aber die Grundsätze eines Menschen sind gar nicht bloss immer Sittlichkeitsregeln, sondern vielfach auch Klugeits- und Anstandsregeln, die in Beziehung zum Rechtsleben, zur Sitte, zu Ehrenanschauungen der Zeit stehen können. Das Gebiet ist also kein klar abgegrenztes. Es kann ferner falsche, verwerfliche Grundsätze geben. Nur wenn die Grundsätze sich auf das ethische Gebiet beziehen und ethische Haltung haben, lenkt der Wille durch ihre Bildung in sittliche Charakterbildung ein.

Da die Grundsätze individuelle Bildungen des Einzelwillens sind, so eignet ihnen



1. die Unverbindlichkeit für andere,
2. die Übertragbarkeit,
3. die Zufälligkeit,
4. die Veränderlichkeit,
5. die Zusammenhangslosigkeit.

1. Den individuellen Grundsätzen eignet nicht die Verbindlichkeit des Sittengesetzes. Das Gesetz macht man sich nicht, die Grundsätze bildet man sich.

2. Jeder nimmt seine Grundsätze aus persönlicher Lebenserfahrung auf, aber nicht jeder bildet sie sich, wie Rothe fordert, sondern er kann sie auch andern entnehmen, und diese Anknüpfung an die Lebensführung anderer ist sogar das Gewöhnliche.

3. Rothe stellt eine unberechtigte Anforderung, wenn er verlangt, jeder solle Grundsätze haben und nach Grundsätzen handeln. In der Christenheit ersetzen den meisten die biblischen Anweisungen die Bildung eigener Grundsätze. Die Bildung von Grundsätzen vollzieht sich in einem reich entwickelten Kulturleben und gehört auf christlichem Boden mehr der Entwicklung vor der Bekehrung an. Immer aber erfolgt sie stossweise in Wechselwirkung mit der Aussenwelt, in der Regel auf Grund unangenehmer Erlebnisse.

4. Bei halbrichtigen und unrichtigen Grundsätzen zu beharren, heisst häufig Konsequenz und Charakterfestigkeit, während es tatsächlich Beschränktheit und Verbohrtheit ist. Niemand soll der Sklave seiner Grundsätze werden. Sondern bei normaler geistiger und sittlicher Entwicklung muss die Individualität in der Fortbildung ihrer Grundsätze begreifen bleiben.

5. Die Grundsätze bilden nicht eine organische Einheit oder ein System von Grundsätzen, den Grundsatz, wie Rothe das als Ideal hinstellt. Denn da die Grundsätze sich auf sehr verschiedene Gebiete beziehen und unabhängig voneinander wechseln können, haben sie ihre Einheit nicht in sich, sondern in der Persönlichkeit.

Dem Begriff der Grundsätze entspricht nicht die Sittlichkeit überhaupt, welches Missverständnis Kant nahelegt, Rothe kaum vermeidet, sondern der Charakter, aber nicht der Charakter in spezifisch ethischem Sinne, sondern in dem weiteren Sinne, in dem er die ihrer selbst bewusste Individualität bezeichnet, welche ihre Selbstgleichheit in der Folgerichtigkeit eines selbstgewissen Handelns bewahrt, die also nicht bloss das Naturprodukt der Verhältnisse ist, sondern ihre Bahn einschlägt nach Einsicht und Willen. Die Charakterlosigkeit zeigt sich in der Unfähigkeit, das in der Einsicht als richtig Erkannte durch den Willen in Handlungsweisen zu übertragen; ihr entspricht daher die Unberechenbarkeit. Dem Charakter eignet die Durchsichtigkeit und Zuverlässigkeit.

Bildung und Durchführung von Grundsätzen durch Verstand und Willen sind so eigentümlich männlich wie Folgerichtigkeit. Bei dem weiblichen Charakter wird die Folgerichtigkeit des Willens ersetzt durch

die Folgerichtigkeit des Gefühls, die in Form der Gesinnung und des Takts oft zäher und beharrender ist, wie die Grundsätze des Mannes. In der Gleichmässigkeit der Willensrichtung sind aber die Grundsätze nicht das Höchste.

Da die Bildung von Grundsätzen dem Begriff des Charakters entspricht (vermöge des Festwerdens einer bestimmten Willensrichtung), aber nicht ohne weiteres dem des sittlichen Charakters, so darf sie nicht überschätzt werden. Grundsätze können die sittliche Entwicklung begünstigen, aber auch aufhalten.

Ganz verfehlt ist die übertriebene Wertschätzung der Grundsätze bei Kant, dem Daub gefolgt ist. Kant sah das sittliche Werden wesentlich in der Bildung von Maximen oder Grundsätzen und hat daher auf diesen Begriff seine Moral gebaut, indem nach seiner falschen Willens-theorie im Tugendhaften die Maxime mit dem Gesetz zusammenfällt. Grundl. zur Metaphysik der Sitten, B. 4. S. 248: „Maxime ist das subjektive Prinzip des Willens; das objektive Prinzip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Gesetz dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) ist das praktische Gesetz.“ Kritik der prakt. V., B. 5. S. 19: „Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird, objektiv aber oder praktische Gesetze, wenn jene als objektiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.

---

## § 19.

### **Die formale Freiheit.**

Schelling, Wesen der menschl. Freiheit. 1809. Herbart, Zur Lehre von der Freiheit des menschl. Willens. Gött. 1835. Vatke, Die menschl. Freiheit in ihrem Verhältnis zur Sünde und Gnade. Berlin 1841. Schopenhauer, Die Freiheit des Willens (Die beiden Grundprobleme der Ethik, I). 4. Aufl. L. 1891. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen. Leipzig 1862. Witte, Über Freiheit des Willens, das sittliche Leben und seine Gesetze. Bonn 1885. Sommer, Über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit und deren moderne Widersacher. 1882. Schwartzkopff, Die Freiheit des Willens als Grundlage der Sittlichkeit. Leipzig 1885. Wald. Mejer, Die Wahlfreiheit des Willens in ihrer Nichtigkeit. Gotha 1885. Kuno Fischer, Über die menschliche Freiheit. Heidelberg 1888. J. V. Mayer, Von der Freiheit. Freiburg 1892.

Dittes, Über die sittliche Freiheit. Leipzig 1892. Wirth, Kann das Übel und Böse in der Welt aus der Willensfreiheit der Geschöpfe hergeleitet werden? Bayreuth 1898. Bensow, Zur Frage nach der menschlichen Willensfreiheit. Rostock 1900. Oelzelt-Newin, Weshalb das Problem der Willensfreiheit nicht zu lösen ist? L. u. W. 1900. Manno, Die Voraussetzungen des Problems der Willensfreiheit. Zeitschrift für Phil. und phil. Kritik 1901. Windelband, Willensfreiheit. Tübingen und E. 1904. Graue, Selbstbewusstsein und Willensfreiheit. Berlin 1904. Christ, Neueste Beiträge zur Lösung des Problems der Willensfreiheit. Prot. Monatshefte 1904.

Waren Dogmatik und Ethik nach den Begriffen der Abhängigkeit und Freiheit zu unterscheiden, und ist das christlich sittliche Handeln, als der Selbsttätigkeit angehörend, Handeln in Freiheit, so ist die Freiheit ein Korrelatbegriff der christlichen Sittlichkeit. Aber die Freiheit entspricht dem sittlichen Handeln im Allgemeinen doch nur insofern, als sie in jedem Menschen als Anlage gesetzt ist. Alle seelische Spontaneität wird zur Selbsttätigkeit zunächst dadurch, dass sie in das Selbstbewusstsein aufgenommen wird oder durch dasselbe hindurchgeht. Aber die ausgebildete Form der Freiheit gewinnt die Selbsttätigkeit nach dem Masse der Ausbildung des Willens. Die Freiheit haftet der Anlage nach am Selbstbewusstsein, der Entfaltung nach am Willen, ohne darum in Willensakte aufzugehen. Freiheit in diesem Sinne ist die Fähigkeit der Selbstbestimmung aus sich heraus nach den durch Reflexion geklärten Antrieben des inneren Wesens der Individualität; eine solche vollzieht sich nicht immer durch den Willen, hängt aber an der Voraussetzung, dass die Selbstbestimmung zur Willenskraft fortgebildet sei, ist also Willensfreiheit. Diese ist eine psychologisch-ethische Tatsache, so feststehend wie jede Tatsache der Erfahrung, so dass sie also auch in ihrer Tatsächlichkeit durch keine Weltanschauung aufgehoben werden kann.

Obwohl einzelne spekulative Fragen des Problems der Freiheit nicht unberührt bleiben können, soll doch vorweg über die Behandlung des Gegenstandes bemerkt werden, dass die Ethik die Freiheit sittlicher Selbstbestimmung einfach als psychologische Tatsache zu behandeln hat. Die Ethik ist keine spekulative, sondern eine deskriptive Disziplin. Und für die Beschreibung ethischer Erfahrung ist die Freiheit ebenso tatsächlich wie die Sittlichkeit selbst. Ebenso aber wie die Sittlichkeit einer zusammenhängenden Weltanschauung einzugliedern ist, ebenso die menschliche Freiheit. Aber die Behandlung der spekulativen Frage, ob die Freiheit deterministisch dem Kausalitätsgesetz oder der göttlichen Allwirksamkeit einzugliedern, oder indeterministisch von der Not-

wendigkeit des Kausalzusammenhangs loszulösen ist, gehört in die Apologetik, da diese den spekulativen Teil der Dogmatik bildet. Die Illusion mancher Ethiker, als müssten sie der sittlichen Freiheit zu Liebe den Determinismus spekulativ für aufgehoben erklären (Martensen, Bovon, Grétilat, Scharling, Köstlin) gehört einem veralteten Stande der Wissenschaft an. Die Anerkennung der Tatsächlichkeit der sittlichen Freiheit ist auch bei deterministischer Weltanschauung möglich. Beyschlags sonderbares Vorurteil, dass jeder Determinismus Pantheismus sei, wird ja aus dem Schema der Schule Neanders begreiflich, zeigt sich aber angesichts des Determinismus Luthers und Zwinglis als übereilt und den Tatsachen widersprechend. Julius Müllers auch der Vermittlungstheologie entstammende Meinung, dass der Determinismus den Begriff der Ethik vernichte, wird illusorisch am Buddhismus und an Ethikern wie Schleiermacher, wird aber hinfällig an Ethikern wie Augustin, Luther und Calvin. Mit solchen Gewaltsprüchen das schwierigste Problem des menschlichen Denkens kurzer Hand beseitigen zu wollen, das mag man der alten Vermittlungstheologie in ihrem Interesse des Kampfes gegen Hegel zugute halten, es ist aber in der Gegenwart unverantwortlich für jeden dogmengeschichtlich nicht ganz Ununterrichteten, wenn man bedenkt, dass Luther in Verteidigung und Verwerfung des *liberum arbitrium* einen Grundunterschied weltlicher, philosophischer Theorie und christlicher Theologie gesehen hat.

1. Schlechthinnige Freiheit im Sinne voller Selbstmächtigkeit eignet nur der in sich befriedigten Harmonie von Denken, Wollen und Sein in der absoluten Persönlichkeit, in der ein Überschuss des Wunsches oder des Willens über die Zuständlichkeit nicht vorhanden ist; ein Abbild dieser schlechthinnigen Freiheit ist die selige Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8,21), weil die Seligkeit die Unbefriedigtheit des Wunsches und damit die Gebundenheit ausschliesst. Auf Erden aber eignet den Kindern Gottes vermöge der Erlösung von der Schuld und von der Macht der Sünde die reale Freiheit (Joh. 8,32. 36), weil in der Unabhängigkeit von den sittlichen Trieben und in der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott der Christ die Selbstmächtigkeit gewinnt, die die Persönlichkeit über die Störungen der eigenen Natur und der Aussenwelt erhebt und im Besitz des Reiches Gottes die Selbstbefriedigung im eigenen Lebensbesitz gibt. Weil der natürliche Mensch dieser Unabhängigkeit von den Störungen der sinnlichen Natur und der Aussenwelt entbehrt (Joh. 8,34. 1. Joh. 3,8. Röm. 6,16. 20), befindet er sich in einem Zustande knechtischer Gebundenheit und Unfreiheit.

Auf der andern Seite unterscheidet sich der Mensch durch seine Freiheit seinem geschöpflichen Wesen nach vom Tier, dessen



Leben naturhafte Synthese innerer und äusserer Faktoren ist, indem der Mensch vermöge des Selbstbewusstseins Tätigkeit hat. Es ist unrichtig, die menschliche Freiheit nur als Willensfreiheit aufzufassen. Vielmehr kommt dem Menschen schon vermöge des Selbstbewusstseins eine geistige Agilität zu, die sein Seelenleben über den bloss naturhaften Zusammenhang von Ursache und Wirkung erhebt und der Auffassung, Erwägung, Überlegung und dem Urteil des Verstandes einen Beitrag zu der Gestaltung des individuellen Gesamtlebens sichert. Also auch beim geringsten Masse der Ausbildung des Willens ist doch das menschliche Seelenleben immer schon ein Leben relativer Freiheit, weil durch den Verstand von der tierischen Naturgebundenheit gelöst und zu einer gewissen geistigen Stufe gehoben. Als selbstbewusste Seele ordnet der Mensch die äusseren Eindrücke in tätiger Apperception, verarbeitet sie innerlich und wirkt auf Grund dieser geistigen Herrschaft über die Eindrücke der Aussenwelt aus sich heraus, zielbildend, zwecksetzend, die Mittel überlegend und gestaltend, bleibt also tatsächlich nie auf lediglich tierischer Stufe stehen. Schon diese Verstandesfreiheit löst den Menschen in gewissem Masse von dem äusseren Zwange der ihn umgebenden Natur (*violentum*) und der Nötigung der inneren Triebe (*necessarium*) los. Die höhere Stufe dieser Freiheit besteht aber darin, dass der Wille, durch vernünftige Überlegung in Bewegung gesetzt, in Widerspruch zu entgegengesetzten Neigungen der inneren Natur oder der Aussenwelt, die Entscheidung zu bestimmten Handlungen zur Erreichung von bestimmten Zielen trifft. Diese Willensfreiheit heisst im Unterschiede von der realen Freiheit formale Freiheit, weil sie, während die reale Freiheit Freiheit zum Guten ist, also eine ethische Wertbestimmtheit in sich trägt, sowol gute wie böse Selbstbestimmung in sich befasst (*liberum arbitrium*, τὸ αὐτεξούσιον, τὸ ἐφ' ἡμῖν. ἡ προαίρεσις). Die Bezeichnung Willensfreiheit ist in sich berechtigt, da der Wille die Fähigkeit vernünftiger Selbstbestimmung in sich schliesst.

So berechtigt der Ausdruck Willensfreiheit ist, so oberflächlich ist der Ausdruck Wahlfreiheit, weil er durch die Anschauung veranlasst ist, die Selbstbestimmung verwirkliche sich in der Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten. Dieser Fall mag zuweilen vorliegen, ist aber tatsächlich eine seltene Form der Selbstbestimmung. Man kann dann noch denken an die Wahl zwischen dem Tun oder Nichttun einer bestimmten Handlung; aber die Entscheidung für oder wider ist doch eigentlich schon formell keine Wahl, und sachlich ist sie keine, weil sie durch die psychologische Zuständlichkeit bestimmt wird. Die äquilibristi-

sche Auffassung, welche die Willensfreiheit so ansieht, als ob der Wille gar keine Bestimmtheit an sich trage, ist psychologisch vollkommen unwahr. Wenn Julius Müller z. B. die Freiheit gefasst hat als die Selbstbestimmung aus dem Unbestimmten heraus, so ist dem gegenüber zu sagen, dass es psychologisch derartiges überhaupt nicht gibt: jeder Mensch bestimmt sich aus seiner seelischen Beschaffenheit heraus. Allerdings ist, wie wir sahen, der Wille an sich etwas Formales; aber im Individuum ist er als der Wille dieses bestimmten Menschen in einer bestimmten Richtung wirksam, darum mit bestimmtem Inhalt ausgestattet und durch eine bestimmte sittliche Qualität gekennzeichnet.

2. Sowohl in der Verstandes- wie in der Willensausbildung bleiben ungesittete Stämme auf halbtierischer oder kindlicher Stufe stehen. Da aber die Ausbildung der Freiheit an der der Vernunft und des Willens hängt, ist die Freiheit der Selbstbestimmung in manchen unentwickelten Völkerschaften eine minimale. Die Freiheit ist nicht bei allen Menschen gleich, sondern, da der Wille durch die Bildung der Vernunft bedingt ist, darnach bemessen, wie weit Vernunft und Wille entwickelt ist. Jeder Mensch als Mensch trägt allerdings die Fähigkeit der Freiheit in sich; aber diese Anlage unterliegt wie jede Anlage den Gesetzen des Wachstums, der Einwirkung, der Selbstbildung. Die mechanische Gleichstellung einer angeblichen identischen Wahlfreiheit in allen Menschen ist eine der geistlosesten und unwahrsten Theorien, die je aufgestellt sind. Oder hätte wirklich der Neger der Unkultur dieselbe Kraft der Selbstbestimmung wie ein deutscher Christ? Oder ein kleines Kind dieselbe Herrschaft über sich selbst wie der gereifte Mann? Der verwahrloste Wüstling dieselbe Fähigkeit zwischen Möglichkeiten zu wählen wie der christlich gesinnte Charakter? Alle gesunde und unbefangene Beobachtung belegt für die Verschiedenheit der Gesellschaft, der individuellen Veranlagung, der Altersstufe die Verschiedenheit der Kräftigkeit der Selbstbestimmung. Jeder Mensch entsteht schon mit einer bestimmten erbsündlichen Disposition, indem die durch die Abstammung übertragene seelische Ausstattung seiner Person ihr Gepräge und ihre Richtung gibt; kein Mensch entsteht, wie es die pelagianische Anschauung denkt, mit einem rein formalen aequilibrium als ethischer tabula rasa. Den vorhandenen Seelenkräften gibt dann die Erziehung die Richtung, indem das Wachstum des Verstandes und des Willens ebenso der erzieherischen Leitung untersteht wie die Bildung ihrer Kräftigkeit. Und soll die Erziehung durch die Selbsterziehung weitergeführt werden, so ist eben die Frage, wie weit

die Erziehung mit Kraft der Selbsterziehung ausgerüstet hat. Und wieder ist bei mangelhafter Erziehung die Frage, ob die Willenlosigkeit zu Unglück und Untergang führt, oder ob die aus kräftiger seelischer Disposition erwachsende Selbsterziehung die sittlichen Mängel der Erziehung zu ersetzen imstande ist. Die Kraft, Impulsen der natürlichen Disposition nicht Folge zu geben, sondern sie gemäss den Antrieben der Vernunft zu überwinden, wird zunächst unter fremder Leitung angeeignet, als persönliche Qualität durch Selbstüberwindung gewonnen. Liegt überall und in allen Verhältnissen in der Bedingtheit durch die Gesellschaft eine Schranke der Willensfreiheit, so lockert sich diese in der Masse, als die Individualität einen selbständigen Lebensinhalt gewinnt. Die Fähigkeit, die äusseren Einwirkungen und Einflüsse zu ordnen und zu beherrschen, sich nicht durch Beantwortung jedes Stosses mit einem Gegenstoss von andern abhängig zu machen, nicht durch die Unterstellung unter Strömungen zum Spielball der Aussenwelt zu werden, sich unabhängig von der Umgebung selbst den Weg des Handelns vorzuschreiben und so Herr des eigenen Tuns zu werden und wirkliche Willensfreiheit auszuüben, erwächst erst in allmählichem Werden.

So ist die Welt der sittlichen Freiheit eine Welt der reichsten Mannigfaltigkeit.

Nach Goethe eignet dem Menschen die Freiheit im Sinne der „Möglichkeit, unter allen Umständen das Vernünftige zu tun“, als Anlage, die in der Durchbildung der Persönlichkeit zum Vollzuge kommt. Vgl. Siebeck, Das Problem der Freiheit bei Goethe. Z. f. Phil. u. philos. Kr. 1901.

Köstlin, der „in christlich sittlichem Hochgefühl den Gedanken über den menschlichen Willen und seine Freiheit nachgeht“, muss doch einräumen (S. 52), dass „die Freiheit erst noch einer Entwicklung unterliegt mit Bedingungen, unter denen sie gewaltig beeinträchtigt werden kann und tatsächlich beeinträchtigt ist, sowie gerade zu unserm christlichen Glauben und Bewusstsein auch das gehört, dass wir die für uns bestimmte wahre Freiheit erst durch Erlösung gewinnen“.

3. Da wir bei objektivem Denken nach der von Kant nachgewiesenen Unvermeidlichkeit der Anwendung der Kategorie der Kausalität auf jeden Vorgang der Erfahrung alles Einzelne dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung eingliedern müssen, ergibt das objektive Denken notwendig den Determinismus. Da ferner jede echte Religiösität in der ununterbrochenen Erfahrung der absoluten Abhängigkeit von Gott lebt (Matth. 10,29. 30. Joh. 19,11), da speziell die reformatorische, evangelische gemäss der Erfahrung des Apostels Paulus (1. Kor. 15,10; vgl. Eph. 2,8. 9) den eigenen Heilsstand schlechthin durch die göttliche Gnade

gesetzt weiss (Augsb. Bek. Art. 5. 18), so enthält alle echt evangelische Frömmigkeit den religiösen Determinismus, den die evangelischen Bekenntnisschriften sämtlich (ausser der Aug. var) aussprechen. Auf der anderen Seite hat das sittliche Bewusstsein zu seinem unerlässlichen ethischen Korrelat den Gedanken der formalen Freiheit, da, wenn das sittliche Handeln nicht Selbsttätigkeit wäre, es sittlichen Charakter verlieren und ins Gebiet des Physischen zurückfallen würde. Daraus ergibt sich, dass der Determinismus in die Irre geht, sowie er, das Gebiet des Weltbewusstseins verlassend und in die Sphäre des sittlichen Bewusstseins eintretend, freiheitsleugnerisch wird, und dass wiederum die Freiheitslehre zur Willkürtheorie wird, wenn sie, das ethische Gebiet verlassend, indeterministische Weltanschauung konstruieren will. Vielmehr hat mit vollem Recht Kant im Verhältnis der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft den grossen Wurf getan, der Notwendigkeit des Kausalitätsgesetzes in der objektiven Weltbetrachtung, der Freiheit in der Ethik ihr Recht zu sichern. Das menschliche Denken hat diesen Dualismus als für die Organisation unserer Vernunft unvermeidlich festzustellen. Ob es für diese Antinomie eine Auflösung gibt, ist eine spekulative Frage der Apologetik. Die Ethik hat nur geltend zu machen, dass trotz des objektiven Denkens die Freiheit für das sittliche Bewusstsein unumstössliche Erfahrungstatsache ist.

## § 20.

### **Zurechnung und Schuld.**

Laas, Vergeltung und Zurechnung. Vierteljahrschr. f. wiss. Phil. 1882. Feuerlein, Die Idee der Verantwortung und ihre Stelle im Recht, Politik und Ethik. Phil. Mon. 1882. Forel, Über die Zurechnungsfähigkeit des normalen Menschen. M. 1901.

Dem Begriff der sittlichen Freiheit entspricht der Gedanke der Zurechnung (Röm. 5,13): wie die Zurechnung die Tatsächlichkeit der formalen Freiheit ausspricht, so fusst auf der sittlichen Freiheit die Möglichkeit der Zurechnung. Daher ist, wenn die Freiheit einer Entwicklung unterliegt, auch die Zurechnung eine nach der Fähigkeit und Kraft der Selbstbestimmung abgestufte. Die Zurechnung von Handlungen ergibt vermöge des Zusammenhangs zwischen Handlungsweise und Geschick die Verantwortlichkeit (Röm. 1,32). Die Folge der Zurechnung böser Hand-



lungen ist die Schuld. Da das Böse das schlechthin Nichtseinsollende ist, entsteht in dem Masse, wie die Sünde als eigene Handlung des Subjekts gewusst und in diesem das religiös-sittliche Bewusstsein entwickelt ist, durch Rückschlag desselben auf das Selbstbewusstsein das Schuldgefühl (Esr. 9,6. 15. Matth. 6,12). Da aber die Zurechnung nicht bloss die individuelle des Sünders ist, sondern der tatsächlichen Verantwortlichkeit aller moralischen Subjekte in der sittlichen Welt entspricht, ist die Schuld nicht identisch mit dem Schuldbewusstsein, sondern real in der Gottverworfenheit der Sünde und der die Gemeinschaft mit Gott aufhebenden Wirkung (Ps. 69,6. 1. Chron. 22,3. Ps. 34,22. Jer. 2,19).

1. Was dem Menschen nur zustösst, oder was mit unvermeidlicher Notwendigkeit aus seiner Natur hervorbricht, dafür kann er sich nicht verantwortlich wissen. Die Verantwortlichkeit setzt vielmehr die Vermeidlichkeit des Tuns wenigstens als Möglichkeit voraus, fusst daher auch auf dem mehr oder weniger entwickelten Bewusstsein des Seinsollenden und Nichtseinsollenden (Röm. 4,15) und erhebt so die Handlung als Akt des Subjekts über das blosses Tun, das in animalischer Unmittelbarkeit dem Seelenleben entspringt. In der Zurechnung beurteilt das Selbstbewusstsein die Handlung als des Menschen eigene Tat, die nicht als das Produkt von Gewalten, die der Bestimmung des Subjekts nicht unterständen, sondern als Produkt des Ichs (Gen. 4,6. 7. Röm. 6,12) anzusehen ist (Ps. 51,6. Num. 16,22. 2. Sam. 24,17), den Täter nicht bloss, wie der Materialismus will, als psychologischen Ort, sondern als Subjekt der Handlung. Dass das Ich eine von allen andern Kausalitäten verschiedene spezifisch menschliche Kausalität ist, ist eine empirische psychologische Tatsache, auf der die juridische Zurechnung und damit die gesamte Rechtspflege ruht. In der sittlichen Zurechnung aber spricht das Selbstgefühl die Gewissheit persönlicher Verantwortlichkeit aus, nach der das Ich eine von allen Naturkausalitäten spezifisch verschiedene, in sich eigenartige Kausalität ist, nach der es Subjekt seiner eigenen Handlungen ist oder wenigstens sein soll, so dass auch die eruptiven Äusserungen ungezügelter Natur insofern der Zurechnung unterstehen, als das Subjekt fühlt, dass seine Taten nicht wider seinen Willen eintretende Geschehnisse, sondern seine der Selbstbestimmung entspringenden Handlungen sein sollten. Allerdings ist in jedem Menschen ein Unterschied zwischen seiner Natur, die er sich selbst nicht gegeben hat, und die vielfach

wider seinen Willen wirksam ist, und seiner Selbstbestimmung, die nicht bloss naturhaft wächst, sondern sich nach dem Selbstbewusstsein gestaltet. Aber eben darum stellt sich dem Ich die Aufgabe, die Taten Schritt für Schritt in Handlungen eigener Veranlassung umzusetzen, so dass eben die Vollziehung dieser Aufgabe Verantwortlichkeit in sich schliesst (Ps. 39,2). Unterliegt aber die Selbstbestimmung einer allmählichen Ausbildung, so ist die Zurechnung stufenweise darnach bestimmt, wie weit die Selbstbestimmung entwickelt ist oder sein konnte.

Martensen II. 954 sagt vollkommen falsch: „Es ist der eigene Wille, durch welchen sich ein jeder zu dem macht, was er wird“, und sachlich richtig: „Das Schicksal setzt sich unablässig in eigene Schuld um, sofern ein Mensch sich das Böse, welches ihm von aussen überkommen und in ihn hineingedrungen ist, sich selber aneignet, es freiwillig fortsetzt.“

1. Hat man die Zurechnung darum für einen Verstandesakt erklären wollen, weil die Kategorie der Kausalität angewandt werde, so ist dem entgegenzuhalten, dass man bei Anwendung derselben durch das objektive Denken vielmehr zum Determinismus gelangt. Wie Kant in der Kritik der reinen Vernunft festgestellt hat, ist es für das objektive Denken unvermeidlich, alles dem Kausalitätsgesetz zu subsumieren. Für die objektive Weltbetrachtung gibt es nichts, was nicht unter der Kategorie der Kausalität aufzufassen wäre, was sich dem Zusammenhang der wirkenden Ursachen entzöge und demnach den Charakter der Notwendigkeit trüge.

2. Aber durch die deterministische Betrachtung des objektiven Denkens kann weder aufgehoben werden die empirische Beobachtung der tatsächlich wirksamen Kraft der menschlichen Selbstbestimmung und ihres Bestimmtwerdens durch Mahnung und Strafe und Antriebe eigener Erwägung und Überlegung, noch das subjektive Bewusstsein der Verpflichtung und der Verantwortung. Trotz jener objektiven Betrachtung und unbeanstandet von ihr lebt im subjektiven Bewusstsein die durch keine Reflexion aufzuhebende Gewissheit, Urheber der eigenen Handlungen zu sein, also auch die Verantwortlichkeit für sie zu tragen. Mag also die objektive Reflexion in unzähligen Fällen vermöge der Erwägung der wirkenden Ursachen Unvermeidlichkeit nachweisen: im Selbstbewusstsein ist unzerstörbar das Gefühl der Vermeidlichkeit, das dem Subjekt sagt: du hättest anders handeln können! und in den Fällen bereuter Handlungen: du hättest anders handeln müssen und sollen und auch wirklich können. In diesem Freiheitsgefühl der Zurechnung und Verantwortlichkeit bewährt das sittliche Bewusstsein seine Selbständigkeit gegenüber dem Weltbewusstsein. Kein Verbrecher kann sich persönlich dadurch entlastet fühlen, dass die Statistik seine Tat der jährlichen Durchschnittsziffer der betreffenden Kategorie eingliedert.

3. Sein Geschick als Produkt äusserer Umstände und Verhältnisse kann sich der Mensch nicht zurechnen, sondern sein Ergehen nur als Resultat seiner Handlungsweise (Ps. 32. 38). In der Wirklichkeit kann das Los der ersteren oder der zweiten Art oder kann ein Gemisch von beidem sein. Die jüdische Betrachtung sah in allem Übel Sündenstrafe, wertete es also unter dem Gesichtspunkt der Verantwortlichkeit. Diese jüdische Anschauungsweise ist im N.T. verworfen Luk. 13,1 ff. Joh. 9,2 ff. Trotzdem ist sie wiedergekehrt, z. B. in neuerer Zeit bei extremen Vertretern der Gebetsheilung, die in aller Krankheit ein Symptom des Unglaubens sahen. Durch die Unrichtigkeit jener jüdischen Übersteigerung des Vergeltungsgesetzes, die Gottes Vorsehung teleologisch im einzelnen wirksam sah, wird aber natürlich die Tatsache nicht aufgehoben, dass in unendlich vielen Fällen das Geschick die Folge der moralischen Handlungsweise ist (Joh. 5,14. 1. Kor. 11,30), so dass in der Tat das Geschick das Gewissen wecken und die nagende Reue über die Sünde, die ihr verdientes Los fand, veranlassen muss (Ps. 51,3 ff. u. s. w.).

4. Indem wir in der Zurechnung die Handlung als Erzeugnis unserer Selbstbestimmung beurteilen, prädicieren wir den Wert oder Unwert der Handlung zugleich von unserer Person als ihrem Täter; kraft dieser Beurteilung können wir auf Handlungen in Erhebung des Selbstgefühls freudig zurückblicken oder sie in Beugung des Selbstgefühls bereuen. Von den Handlungen der Selbstbestimmung unterscheiden sich darum erzwungene Handlungen: Taten, die dem Menschen durch äusseren Zwang aufgenötigt sind, können nicht freien Handlungen gleichgestellt werden, wenn der Betreffende sich der Zwangslage nicht entziehen konnte. Allerdings soll man sich nicht dem Zwang zur Sünde fügen, sondern auf Kosten des Martyriums widerstreben. Aber es gibt in dieser Hinsicht Schwierigkeiten, die in das Gebiet der Kollision der Pflichten fallen, wie z. B. wenn ein Mädchen von den Eltern zu einer dem Gewissen widerstrebenden Heirat gezwungen wird. Oder ein Verrat oder eine Lüge kann bei körperlicher Widerstandsunfähigkeit durch die Folter erpresst werden. Die Grenze zwischen erzwungenen Handlungen und sündlicher Nachgiebigkeit gegen den Zwang zieht das persönliche Gewissen bzw. das christlich geläuterte Urteil. Es kann aber sehr wohl sein, dass andere für schwächliche oder sündliche Weichheit erklären, was das Subjekt auf die Unvermeidlichkeit der Lage schiebt. Zur Selbstethisierung gehört die Aufgabe, möglichst wenig oder nichts der persönlichen Verantwortung zu entziehen. Die Charakterlosigkeit gedeiht in der Selbstentlastung.

2. Das Schuldbewusstsein ist das Unlustgefühl des Selbstbewusstseins unter dem Einfluss des sittlichen Bewusstseins als zurechnenden (Ps. 69,6). Vermöge der Zurechnung kann das Bewusstsein im Ich ein doppeltes Gefühl hervorbringen, das Gefühl der Lust da, wo es Handlungen als richtig und gut anerkennt und dadurch das Ich als Urheber derselben als sittlich wert-

voll hinstellt, das Gefühl der Unlust da, wo es Handlungen als unrichtig und böse verurteilt und dadurch das Ich als Urheber derselben als sittlich verwerflich blosstellt. Je nach der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der im sittlichen Bewusstsein liegenden Norm entspricht der Billigung oder Missbilligung der Handlungen, der Anerkennung oder Verurteilung des Subjekts Selbstbefriedigung und freudige Harmonie mit sich selbst oder innerer Zwiespalt und Selbstverwerfung. Die Unlust der sittlichen Unzufriedenheit mit sich ist das Schuldgefühl (Jer. 3,12 ff. Luk. 15,17 ff.).

1) Das Schuldgefühl als ethische Unlust wurzelt psychologisch in der Störung des inneren Gleichmasses durch den Zwiespalt zwischen sittlichem Bewusstsein und sittlichem Verhalten und wird dadurch erregt, dass das Individuum sich durch böse Handlungen in ein Schuldverhältnis zu Mitmenschen setzt, welche diese als Benachteiligungen empfinden und durch ihre Gegenwirkungen zurückzuweisen, wettzumachen oder zu strafen drohen (Gen. 32,33. Ex. 2,14 u. s. w.), also in die Unruhe versetzt wird, welche der Rückschlag der Sünde auf den Täter ergibt (Matth. 27,4).

Dieser Gesichtspunkt kommt in dem Alttestamentlichen *chātā le* zum Ausdruck (vgl. ἀμαρτάνειν εἰς Matth. 18,21. Luk. 17,4).

2) Aber die Verfehlung gegen den Nächsten ergibt noch nicht das Schuldgefühl, wie es denn viele Beeinträchtigungen anderer Menschen geben kann, die nicht mit Schuldgefühl, sondern mit dem Gefühl der Pflicht und des Rechts verbunden sind. Tatsächlich erwecken Verfehlungen gegen andere bei irreligiösen Naturen Triumphe der Selbstsucht, Strebungen der Herrschsucht, Grausamkeit u. s. w. Für die Entstehung des Schuldgefühls ist entscheidend die Verbindung des sittlichen Bewusstseins mit dem religiösen (Gen. 39,9). Sünde und Schuld sind religiös bestimmte Begriffe, wie denn das Böse überhaupt erst unter dem Gesichtspunkt der Verantwortlichkeit vor Gott zur Sünde wird. Indem das Böse nicht bloss als Widerspruch gegen eine subjektive Verpflichtung, sondern als Widerspruch gegen eine objektive göttliche Verpflichtung, also als Vergehen gegen eine göttliche Norm empfunden wird, entsteht das Schuldgefühl in der Empfindung, nicht bloss Menschen, sondern Gott gegenüber etwas im Rest zu zu haben (Ps. 41,5. 51,6 106,6 u. s. w.), das Gottes Gegenwirkung notwendig wachrufen muss. Die in der Verbindung des sittlichen Bewusstseins mit dem religiösen hervortretende Anschauung der



göttlichen Vergeltung ist entscheidend für die Unruhe, Unsicherheit, Sorge, Angst, Furcht des Schuldgefühls, das ohne sie gar nicht entstehen kann. Die Loslösung der Sittlichkeit von der Religion muss demnach trotz alles theoretischen Moralismus auflösend auf die Sittlichkeit wirken, da die Aufhebung des Schuldbewusstseins dem sittlichen Bewusstsein jede Kraft der Besserung nimmt. Schuldgefühl aber im moralischen Sinne kann nicht entstehen, wenn der Sünder sich für seine bösen Handlungen nicht mehr Gott verhaftet weiss (Ps. 10, 11. 94, 7).

Die Darlegung über das Schuldgefühl als durch den Rückschlag des Bösen auf das Bewusstsein erwecktes Gefühl der Unlust zeichnet den normalen moralischen Prozess von dem Standpunkt der christlichen Betrachtung aus. Es ist also nicht zu vergessen, dass in der Wirklichkeit des empirischen Sündenlebens die Sache nicht normal verläuft. In der Mehrzahl der Fälle folgt dem Bösen kein Unlustgefühl. Und in sehr vielen Fällen folgt das Unlustgefühl der Unterlassung des Bösen und dem Tun des Guten, z. B. der Unterlassung der Rache, unrechtmässigen Erwerbs u. s. w.; und ebenso folgt selbst noch bei Christen das Unlustgefühl dem Tun des Guten, wenn gewissenhaftes gutes Handeln durch Gehässigkeit darüber empörter Egoisten für den Christen unangenehme Folgen gehabt hat. Das Unlustgefühl ist also kein sicherer sittlicher Massstab, vielmehr bedarf das Gefühl der Leitung durch zutreffende Klärung des sittlichen Bewusstseins als durch das Gottesbewusstsein geleiteten.

Wenn das Schuldbewusstsein nur unter der Leitung des Gottesbewusstseins normal funktioniert und überhaupt allein im Gottesbewusstsein Halt und Kraft hat, wenn infolgedessen das Schuldgefühl in unzähligen Fällen nicht wach wird, wo es wirksam sein sollte, so ist klar, dass der Gedanke der Schuld nicht mit Schleiermacher, Ritschl u. a. in den des Schuldbewusstseins aufgelöst werden darf. Da die subjektive Lebensgestaltung des Einzelnen nur die individuelle Entwicklungsform des sittlichen Bewusstseins, möglichenfalls in gänzlicher Unfertigkeit oder in verkehrter Missbildung zeigt, so ist es ganz unmöglich, die Wirklichkeit der Schuld von der individualistischen Subjektivität abhängig zu machen. Vielmehr muss sich die Beschränktheit und Unterwertigkeit im Einzelnen ausgleichen durch die Messung an der Gesamtheit, durch welche die normale Beschaffenheit des sittlichen Bewusstseins ins Licht gestellt wird, und an der absoluten Norm, durch die alles Menschliche an einem ewigen Massstab gemessen wird. Das Schuldbewusstsein ist ja auch überall, wo es wirklich lebendig ist, subjektives Bewusstsein objektiven Gebundenseins und tatsächlicher Verwerflichkeit der eigenen

Handlungsweise und wirklicher Verwerflichkeit der Person angesichts des ewigen Vergelters. Überall also, wo das Gewissen zu wahrhafter Ausbildung kommt, beschränkt der Mensch seine reale Schuld nie auf die Fälle, in denen die Reue in bezug auf bestimmte Sünde lebendig wird, sondern erweitert sie auf das gesamte gottwidrige Handeln, auch wenn es als solches nicht in das Bewusstsein treten sollte (Ps. 19,13. 130,3. Hiob 3,2. 3). Nach den Erfahrungen des Schuldbewusstseins, dass die Sünde das Ich Gott als dem Gesetzgeber und Richter verhaftet macht, dehnt das religiös-sittliche Bewusstsein diese Schuldverhaftung auf alle unbewusste Sünde aus: nach Ps. 90,8 ist die Schuld real, auch wo die „unerkannte Sünde“ kein Schuldgefühl wachruft.

Die deistische wie pantheistische Umsetzung der Schuld in das Schuldbewusstsein entspricht der grundsätzlichen Umsetzung der Objektivität des göttlichen Wirkens in subjektive Vorgänge.!

3. Richtet sich die Möglichkeit der Zurechnung und die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun nach dem Masse der Ausbildung der Selbstbestimmung, so ist sie im eigentlichen (persönlichen) Sinne noch nicht vorhanden, wo das Individuum noch in universal erbsündlicher Bestimmtheit der persönlichen Selbstbestimmung entbehrt (Röm. 4,15. 5,13). Allerdings entspricht der Erbsünde als Gesamtsünde des Menschengeschlechts auch eine Gesamtschuld, an der der Einzelne teil hat. Aber Gesamtschuld und persönliche Schuld ist verschieden, da jene den Einzelnen stets nicht nur belastet, sondern in gewisser Weise auch wieder entlastet (Ezech. 18,2 f.). An der Gesamtschuld nimmt der Einzelne individuell erst dann teil, wenn er sie durch persönliche Schuld aufnimmt, so dass Jesus sündlos bleibt, auch wenn er Röm. 8,3 in den erbsündlichen Zusammenhang der fleischlichen Menschheit eintritt. Herrscht also tatsächlich die Erbsünde als objektive Macht in der gesamten natürlichen Menschheit (Röm. 5,14 ff.), so eignet sich doch der Einzelne die an ihr haftende Erbschuld individuell erst zu durch persönliche unsittliche Selbstbestimmung.

Die äusserliche juridisch geartete Behauptung, dass die Sünde Adams der gesamten Menschheit als Schuld von Gott zugerechnet würde, ist ein schriftloses Theologumenon von theoretischer Willkür ohne irgend welchen religiösen Wert, mythologisch geartet, weil ja doch kein Theologe in Gottes Ratschluss gesessen hat, so dass er von einem solchen Willensdekret Kunde geben könnte, und dem sittlichen Bewusstsein widersprechend, das es abweisen muss, dass Gott Schuld zurechne, wo keine ist. Wenn uns durch einen Machtspruch fremde Sünde, an

der wir keinen Teil hätten, zugerechnet würde, so müssten wir an der Gerechtigkeit Gottes irre werden, ein Schuldgefühl aber könnte, wenn uns Sünde, die wir nicht begangen haben, zugerechnet würde, nicht entstehen. Fremde Sünde kann kein Schuldgefühl anregen. Vielmehr lässt sich ein Teilhaben an der Sünde Adams nur anschaulich machen durch eine organische Betrachtung, nach der die Erbsünde als Gesamtsünde der Menschheit Gesamtschuld in sich schliesst. Aber Gesamtschuld ist noch nicht persönliche Schuld, sondern wird erst als solche angeeignet durch persönliche Sünde, wie diese Vermittelung auch Röm. 5,12 durch das *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* hergestellt ist, das gleichsteht dem *ἡμαρτάνειν ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ*.

Ein ebenso willkürliches Theologumenon ist die von der heiligen Schrift gänzlich verlassene Behauptung Augustins, dass durch die Sünde Adams die Menschheit so verderbt sei, dass ihre Glieder nichts könnten als sündigen. Diese aller Erfahrung ebenso wie der heiligen Schrift widersprechende Übertreibung des sündigen Verderbens entbehrt der Begründung, weil sich nicht anschaulich machen lässt, wie eine Sünde diese Wirkung hätte haben können. Und ist eine einzelne Sünde nicht schöpferisch, so ist auch Adam nicht Schöpfer, konnte also die Menschheit nicht umschaffen. Und hätte Gott die Menschheit auf Grund der Sünde Adams in eine böse umgeschaffen, so wäre Gott auctor peccati. Ist der natürliche Mensch so in seinem Wesen verderbt, dass er von Natur gar nichts anderes kann als sündigen, so ist das sündige Tun notwendiger Ausbruch der Natur und kann als aus Naturzwang hervorgehend ebensowenig der Zurechnung und Verantwortlichkeit unterstehen wie die Äusserungen der tierischen Natur. Die übertreibende Lehre vom Sündenverderben, welche die Unvermeidlichkeit völligen Sündigmüssens lehrt, setzt also den Menschen zum Tiere herab und hebt jede Moral auf. Nur wenn der Mensch ein sittliches Bewusstsein hat, das ihm den Unterschied von gut und böse klarstellt, und wenn er die formale Freiheit hat, das Böse zu lassen und Gutes zu tun, wie dem Menschen beides in seinem empirischen Zustande zugeschrieben wird Röm. 1,32. 2,14 und Augsb. Konf. Art. 18 und 19, kann von Zurechnung und Verantwortlichkeit und nur dann auch von Schuld die Rede sein. Trotz aller Aussagen über das Verderbnis der Erbsünde muss also die ursprüngliche religiöse und sittliche Anlage der menschlichen Natur als unverlierbar und unverloren anerkannt werden, wie das überall in der Heiligen Schrift vorausgesetzt wird. Die verschiedene weitgehende und unvorsichtige Aussagen Luthers, die nicht Lehre der evangelischen Kirche sind, in Theorie umsetzende manichäisierende Ansicht des Flacius, dass die Erbsünde die Substanz des Menschen geworden sei, beseitigt jede Verantwortlichkeit. Im Interesse der Basierung der christlichen Moral haben darum schon die Apologeten der alten Kirche Justin. M. und Theophilus, Athenagoras u. a. die Freiheit als göttliche Naturausstattung des empirischen Menschen betont. Dieser ethische Grund war es, der Melanchthon veranlasste, in der Augustana und Apologie trotz des religiösen Anschlusses an Luthers Determinismus die

empirische Tatsächlichkeit der Freiheit und natürlicher Moralität festzustellen und später sogar mit Luthers Determinismus zu brechen.

Das unmittelbare Walten des sittlichen Triebes, das ohne Reflexion zu ethischen Verbindungen von Menschen untereinander führt, trägt noch naturhaftes Gepräge. Persönliche Selbstbestimmung tritt erst da ein, wo der sittliche Sinn im Unterschied des Seinsollenden und Nichtseinsollenden Gebot und Verbot dem Selbstbewusstsein vergegenwärtigt. Nach Röm. 5,13 (*ἁμαρτία οὐκ ἔλλογεῖται μὴ ὥντος νόμου*) u. 4,15 (*οὐδ' οὐκ ἔστιν νόμος οὐδὲ παράβασις*) setzt die Verantwortlichkeit das Mass sittlicher Einsicht voraus, dass ein Heraustreten des Gegensatzes von Sein und Seinsollendem im sittlichen Bewusstsein und damit die Vergegenwärtigung einer Norm des Handelns stattgefunden hat (Röm. 7,7 ff.). Wer überhaupt noch nicht von göttlichen Geboten weiss, kann sie auch nicht in Form persönlicher Schuldverhaftung übertreten; erst das Wissen um die Anormalität begründet die persönliche Zurechnung. Und wiederum innerhalb der persönlichen Zurechnungsfähigkeit gibt es mannigfaltige Stufen der Verantwortlichkeit nach dem Mass der sittlichen Einsicht und Freiheit. Die volle Verantwortlichkeit tritt erst Christo gegenüber ein (Joh. 9,39—41), weil er erst die volle Erkenntnis sowohl des Wesens und des Inhalts der Sünde wie ihrer todbringenden Wirkung erschliesst. Indem er durch das Evangelium die Aufhellung des religiösen und sittlichen Bewusstseins vollzieht, welche die volle Verantwortlichkeit herstellt (Joh. 3,19 ff.), tritt der Christum Verwerfende in die Schuldverhaftung (das *ἁμαρτίαν ἔχειν*) ein, nach der seine Sünde „bleibt“, also ihn unaufhebbarer Verurteilung anheimliefert. Darum sind diejenigen, die das Evangelium ablehnen, schuldig der Entscheidung der persönlichen Selbstbestimmung wider ihr eigenes Heil (*οὐκ ἠθέλησαν* Matth. 23,37). Mit Recht lehrt darum die Konkordienformel, dass bei denen, welche das die erlösende Gnade nahebringende Evangelium ablehnen, die Nichtbekehrung persönliche Schuld ist.

1. Unter diesem Betracht, dass die volle Erschliessung des sittlichen Sinnes erst durch Jesum vollzogen wird, sind die ganzen vorhergehenden Epochen als Zeiten der Unwissenheit anzusehen (Apg. 17,30. Röm. 3,25.) Diese Gesamtbetrachtung schliesst die andere (Röm. 1,32) nicht aus, dass die Sünde im Einzelnen doch wieder individuelle Verschuldung in sich schliesst, wie denn in dem Worte Jesu Luk. 23,34 (Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun) beides, die Schuldverhaftung des Frevels und die Schuldentlastung der Unwissenheit vereint ist (vgl. 1. Tim. 1,14. 15). Die Grade der Klarheit des



sittlichen Sinns und damit der Verantwortlichkeit sind eben nach dem Mass der Wechselwirkung der individuellen Zuständlichkeit mit dem sittlichen Gesamtzustand verschieden. Vor Christo ist nicht einmal der Inhalt der Sünde klar herausgestellt. Aber der Ernst und die Furchtbarkeit der Sünde ist noch längst nicht überall da verdeutlicht, wo ihr Inhalt bestimmt ist. Der volle Ewigkeitsernst der Sünde wird erst in Christo erkannt.

2. Der Gesichtspunkt, dass die Zurechnung sich nach dem Mass des Bewusstseins der Sünde richtet, ist von den Jesuiten missbraucht zu einer quantitativen Abmessung der Zurechnungsfähigkeit, wie sie für die individuelle Behandlung einzelner Fälle unzulässig ist. Eine völlige Verkehrung jenes Gesichtspunkts aber lag in der Vermischung mit ganz anders gearteten Dingen, indem man Verwirrung und Trübung des Bewusstseins bezw. des sittlichen und religiösen Bewusstseins durch Begierden und Leidenschaften mit jenem ineinanderschob. Das Aufschäumen jährr Heftigkeit, das den Gedanken an Gott und das Gewissen überwältigt, ist aber nicht Unwissenheitssünde, das der Zurechnung entlastete; solch ein Verlieren der Herrschaft über sich selbst widerspricht vielmehr als solches dem gekannten Willen Gottes. Vgl. Pascal, *letr.* prov. 4.

Tritt die volle Verantwortlichkeit durch die Verkündigung des Evangeliums ein, so die gesteigertste Verantwortlichkeit in Christo (Hebr. 10,26): der Jünger Jesu Christi, durch Christum erleuchtet und im Lichte stehend (1. Petr. 2,9), macht sich schuldig des ewigen Gerichts, wenn er nicht im Lichte wandelt (Eph. 5,9), da er in Christo die geweihte Kenntnis des Willens Gottes wie die Kraft zu seiner Erfüllung hat. Darum muss das Gericht anfangen am Hause Gottes (1. Petr. 4,17).

## § 21.

### **Die sittliche Weltordnung.**

Bunsen, Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung. Leipzig 1857. 58. M. Carrière, Die sittliche Weltordnung. 2. Aufl. Leipzig 1891. Lohmann, Grundlinien der sittlichen Weltordnung. Wiesbaden 1880. Christ, Die sittliche Weltordnung. Leiden 1894. Hahnemann, Gottes Weltordnung im Naturgesetz. Berlin 1896. Wilh. Schmidt, Ethische Fragen. Neue kirchl. Zeitschrift 1897. Fulliquet, *Essai sur l'obligation morale*. Paris 1898. Rocholl, Die sittliche Weltordnung. Bew. des Gl. 1898.

Indem der Einzelne vermöge des Gattungsbewusstseins das Sittengesetz als für sich massgebend weiss, erfasst er es zugleich als das innerlich bewegende Gesetz der Menschheit. Das

im individuellen Bewusstsein sich geltend machende geistige Gesetz zeigt sich also als Menschheitsgesetz, in geheimnisvoller und doch wirkungsvoller Weise die Menschen beherrschend und leitend und die Entwicklung der Geschlechter und Völker bestimmend. Zeigt sich schon hierin die über der Menschheit stehende sittliche Norm als Bestimmungsmacht der göttlichen Weltregierung, so tritt im Gedanken der Schuld die Verbindung von Handeln und Geschick hervor, die der vergeltende Arm der göttlichen Vorsehung herstellt. Der ewige göttliche Wille, der dem Bewusstsein die sittliche Norm eingesenkt hat und nach ihr die Menschheit regiert, erweist in der Herstellung des Zusammenhangs des Geschicks mit dem Handeln das Sittengesetz als über den naturgesetzlichen Zusammenhang überreichendes und überragendes Weltgesetz.

Hiernach gliedert sich die Moralität des Einzelnen einer objektiven göttlichen Weltordnung ein, nach der es dem zusammenfassenden Weltzweck untergeordnet ist (Wilh. Schmidt). Wie Wahrheitserkenntnis und darum Wahrheitsstreben ruht auf der Gewissheit einer einheitlichen Weltordnung, welche die Harmonie von Denken und Sein sicherstellt, so findet die individuelle Moralität ihren Halt einzig und allein in einer sittlichen Weltordnung, welche die Bürgschaft dafür gibt, dass das ethische Handeln des Einzelnen nicht sinnlos und ziellos verpufft. Nur vermöge dieser teleologischen Eingliederung des individuellen Handelns in eine dem Weltzweck entsprechende göttliche Gesamtordnung der menschlichen Verhältnisse ist Sittlichkeit möglich; den ethischen Anforderungen entsprechen kann man nur in der Überzeugung, dass es sowohl für die Bestimmung des Einzelnen wie des Menschengeschlechts Wert, Bedeutung und Erfolg hat.

Lasswitz (Religion und Moral. Nation 1896) sieht in religiöser Weltanschauung das Vertrauen begründet, dass das sittliche Streben nicht vergeblich ist. Und selbst Ziegler verlangt für dieses den Glauben, dass es vorwärts geht in der Welt, dass es so etwas gibt wie eine sittliche Weltordnung. Dann ist es aber widerspruchsvoll, diese Voraussetzung des Sittlichen zum seelenlosen Schatten der Moral herabzusetzen, wenn sie tatsächlich ihre unaufgebbare Grundlage ist.

1. Im sittlichen Bewusstsein weiss sich der Einzelne nicht individuell, sondern gattungsmässig bestimmt; die sittlichen Normen, die ihn binden, weiss er als allgemein menschliche, durch die er mit der sittlichen Gesamtheit zusammengeschlossen ist. Indem also die ganze Menschheit in allen Gliedern durch ein gleiches

Sittengesetz bewegt wird, mag dieses in den Einzelnen sich noch so trübe und mangelhaft spiegeln, untersteht sie einer zusammenfassenden göttlichen Norm, kraft deren sie in einer bestimmten, dem Willen Gottes entsprechenden Richtung sich entwickeln muss. Nach dieser umfassenden Betrachtung vollzieht die ethische Idee als göttliche Menschheitsidee die Ordnung der Menschenwelt auch ohne, ja wider den Willen der Einzelnen. Die Menschheit ist also nicht ein wirres, vom Spiel des Zufalls beherrschtes Chaos, sondern ohne ein äusserlich allumfassendes Gesetz und ohne äussere Einheit innerlich verbunden und innerlich geleitet durch die die Einzelnen innerlich bindende göttliche Norm. Diese Beherrschung der Gestaltung und Bewegung der Menschheit durch die sittliche Idee (Lotze) ergibt die Grundlage des Gedankens der sittlichen Weltordnung.

1. Man kann hiergegen nicht einwenden, dass das sittliche Bewusstsein ja doch nicht in allen gleich klar und lebendig funktioniert. Denn wenn das von vornherein der Fall wäre, würde es ja keine Entwicklung geben, welche ihre Leitung in der sittlichen Weltordnung erhält. Aber ihren Beitrag hierzu leisten auch die barbarischen Stämme. Denn auch im verkommensten Wilden lebt ein Etwas des sittlichen Triebes, das ihn mindestens im Rahmen der Sippe nötigt, einen Beitrag zur Gesamtentwicklung zu leisten.

2. Das Völkerrecht als Zusammenfassung der Regeln für den Verkehr der Völker unter einander ist entsprechend dem Bedürfnis von Verhandlungen von Volk zu Volk ein Erzeugnis antiker Kultur, entsprechend der Idee der Menschheit als Völkerfamilie ein Erzeugnis christlicher Kultur und durch ihren Herrschaftsbereich bestimmt. Dasselbe ist nur ein schwacher Abglanz der Weltordnung, die Gott der Menschheit gegeben hat, indem er ihre Glieder durch das Gewissen band, und wäre ohne die Triebkraft des sittlichen Bewusstseins nie entstanden.

2. Die sittliche Ordnung der Menschheit, die in der Allgemeinheit der sittlichen Anlage beruht, ist noch nicht Weltordnung im eigentlichen Sinn; sondern die Anschauung einer solchen ergibt sich aus der Beobachtung der Erfahrung, dass die Welt des Geistes und die Welt der Natur in Einheit stehen. Vermöge des Zusammenhangs der sittlichen Welt mit der Natur steht die innere religiös-sittliche Beschaffenheit des Menschen in Beziehung zu seinem Ergehen. Diese Beobachtung lässt sich in die allgemeine Formel fassen, dass der sittlichen Unkräftigkeit der Niedergang, sittlicher Kräftigkeit das Emporkommen entspricht. Ist sie im Alten Testament in dem Vergeltungsgesetz ausgesprochen, dass Gott (Jer. 51,6. Ps. 31,24) das Gute

mit Gütern belohnt, das Böse mit Übeln bestraft (Ps. 62,13. Spr. 24,12. Sir. 3,34. 35,13 u. s. w.), so entspricht dieser Ausdruck einer häufig zu beobachtenden Erfahrung der a priori in unserem religiös-sittlichen Bewusstsein liegenden, durch das Gewissen bezeugten Vergeltungsidee, nach der vermöge Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit ein Einklang hergestellt werden muss zwischen dem Handeln und dem Ergehen des Menschen. Diesem uns ursprünglich einwohnenden Postulat entspricht nun, wie schon die Theodicee-Psalmen (37. 49. 73) und das Buch Hiob bezeugen, die Beobachtung der wirklichen Weltvorgänge nicht durchweg. Aber es entsprechen ihm doch genug Erfahrungstatsachen, um es durch die Empirie bestätigt zu finden und die Gewissheit zu erwecken, dass es auch da Geltung haben wird, wo die Wirklichkeit Lücken des Vergeltungsgesetzes zu zeigen scheint.

Wie tief die Vergeltungsidee der menschlichen Natur inhäriert, zeigt sowohl im Handeln die Dankbarkeit und die Rachgier wie in der Beobachtung von Vorgängen die Freude an Vergeltung im Guten und im Bösen. Ist ursprünglich die Vergeltung Sache der Selbsttätigkeit, so wird diese zum grossen Teil abgelöst durch die Rechtspflege. Die Vergeltung erschöpft sich aber nicht im Recht. Sondern für die Anschauung der sittlichen Weltordnung kommen besonders die Zusammenhänge des Handelns und des Geschicks in Betracht, welche der religiöse Glaube in der ursprünglichen Ordnung des Zusammenhangs von Geist und Natur einerseits, in der lebendigen göttlichen Weltleitung andererseits begründet sieht. Für beide Punkte sind die Erfahrungstatsachen zahlreich, wie bezeichnend für sie ist, dass sie in vielen Sprüchwörtern leben. Dass das Laster körperlich zu Grunde richtet, moralisches Verkommen sozial und wirtschaftlich schädigt, Bosheit gegen andere auf den Täter zurückfällt, wird in unzähligen Fällen beobachtet, ebenso wie dass geistige Gesundheit leiblich gesund erhält, moralische Hebung sozial und wirtschaftlich hebt, Güte gegen andere Selbstförderung bewirkt. Dass in auffallender Weise Vergehen, die kein Richter straft, von dem ihnen zukommenden Übel ereilt werden, dass die Schläge, die der Sünder gegen andere führt, durch merkwürdige Fügungen auf ihn selbst zurückfallen, dass gelegentlich in wunderbarerweise Frevler von einem Verhängnis ereilt werden, in dem der rächende Arm Gottes aus der Ewigkeit in die Zeit hineingreift, sind alte Wahrheiten, die der religiösen Lebensbeobachtung in der Erfahrung stets frisch bleiben.

Die durchgeführteste Anschauung einer sittlichen Weltordnung im Sinne allgemeiner diesseitiger Vergeltung hat in neuester Zeit mit entschlossenster Leugnung eines Jenseits Emerson vertreten. Vgl. seine Essays, übersetzt von Federn und Weigand. Nach Emersons Weltansicht geschieht niemandem Unrecht. Es gibt keine Ungerechtigkeit in der Welt. Vgl. die Einl. von Federn. S. 11: „Nicht wir haben die



Ethik in die Dinge gelegt, sondern aus der Natur strömt sie unvollkommen in uns über. An jeder Erscheinung der Natur wie in jedem Menschenschicksal können wir sehen, dass alles Ungesunde und Unsittliche früher oder später zugrunde geht. Es ist unsere Täuschung, wenn wir nicht erkennen, wie jede Schuld sich rächt, wie für jeden Vorteil ein Nachteil in den Kauf genommen werden muss. Und er verfißt stoisch die Gleichgültigkeit der Ereignisse und zitiert als Grundsatz den des heiligen Bernhard: niemand und nichts kann mir schaden, als ich selbst. Nur Dummköpfe und Schurken glauben, dass ihnen Unrecht geschieht. Jeder höher organisierte Mensch denkt bald, dass sein Schicksal das Echo seines Geistes ist.“ Könnte man bei Emersons pantheistischem Glauben an den „Weltgeist“ von Theodicee reden, man darf dieser kühnen, entschlossenen Vergeltungsidee Grossartigkeit nicht absprechen; so aber macht sie doch vorwiegend den Eindruck eines harten, in mancher Hinsicht kurzichtig sein wollenden Rigorismus.

Entscheidend sind die moralischen Faktoren in den Geschicken der Völker. Religiös-sittliche Kräftigkeit bedingt ihr Emporkommen und Gedeihen, religiös-sittlicher Verfall hat stets den Niedergang im Gefolge (Spr. 14,34). Erneuerung der Völker wurzelt in moralischer Verjüngung. Moralische Entwurzelung hat Verderben im Gefolge. So lebt Gutes und Böses sich aus und findet seinen verdienten Lohn in der Geschichte. „Die Weltgeschichte ist das Weltgerichte“. In dem fortwährenden Absterben moralisch verkommener Völker, in dem Emporkommen kräftigerer Nationen vollzieht sich der steigende Aufgang der Menschheitsentwicklung zu immer umfassenderer und immer höherer geistiger und sittlicher Kultur.

Die Zweifel gegen die Wahrheit des Schiller'schen Worts, dass die Weltgeschichte das Weltgerichte sei, sind fast stets aus beschränkten und einseitigen Betrachtungen hervorgegangen. Nicht jedes Volksgeschick vollzieht sich in ein paar Jahrhunderten. Spanien hat seine Weltstellung gewonnen durch fanatische Glaubenskämpfe, wie sie dem Geiste des Mittelalters entsprachen, und ist gestraft, womit es gesündigt hat, in einer Zeit, in der solch ein Fanatismus veraltet war. Frankreich hat seine Hugenotten-Verfolgungen schwer gebüsst. England ist emporgekommen durch die Kraft des Evangeliums. Die katholischen Völker sind durchweg den protestantischen in volkswirtschaftlicher Hinsicht nachstehend und haben an sie die Führerrolle abtreten müssen.

Das sind nur wenige Andeutungen über Beobachtungen aus einem unabsehbaren Gebiet. Wer die Religion der Babylonier und Ägypter kennt, versteht das Aufsteigen dieser Völker ebenso wie ihre schliessliche Vernichtung. Das Emporkommen Roms erklärt sich ebenso aus der religiös-sittlichen Kraft des Stammes wie Roms Zusammenbruch aus der moralischen Verkommenheit der Kaiserzeit.

So weithin sich nun auch das Vergeltungsgesetz, nach dem das Gute belohnt, das Böse bestraft wird, im Leben der Einzelnen und der Völker beobachten lässt, so zeigt doch jede Erfahrung, dass seine Durchführung in der Wirklichkeit sehr eingeschränkt ist. Der Anstoss, den Ps. 73 ausgesprochen hat („siehe, das sind die Gottlosen, die sind glücklich in der Welt und werden reich“), findet seine Beruhigung in Ps. 37,16: „Das Wenige, das ein Gerechter hat, ist besser denn das grosse Gut vieler Gottlosen“. Aber die Tatsache bleibt bestehen, dass das Gedeihen von Schlechten, ja Frevlern und das Emporkommen gottwidriger Mächte dem Glauben an die göttliche Vorsehung Rätsel aufgibt, an denen die Meinung, dass die Vergeltung im Diesseits allgemein und im Einzelnen durchgeführt werde, zerbrochen ist. Das Postulat des Vergeltungsgesetzes, das uns sagt, dass Gott von allem Tun Rechenschaft fordern muss (Mt. 12,36. Röm. 2,6 ff. u. s. w.), weist darum notwendig über diese Zeitlichkeit hinaus in das Jenseits, in dem die völlige Harmonie zwischen dem Tun und dem Geschick derartig hergestellt wird, dass die Ungleichheiten des Erdenlebens ihre Ausgleichung finden (Luk. 16,25). Wenn also im Alten Testament das Vergeltungsgesetz wesentlich im Diesseits durchgeführt ist, so kommt im Neuen Testament die Anschauung der göttlichen Weltordnung durch die Lehre vom Reich Gottes zur Vollendung, indem die Ewigkeit, welche die völlige Harmonie zwischen dem Verhalten und dem Ergehen herstellt, alle Fragen und Rätsel der göttlichen Weltleitung löst.

3. Hat Fichte die Idee der sittlichen Weltordnung so durchgeführt, dass er Gott mit diesem Inbegriff des moralischen Weltgesetzes vereinerleite, so ist demgegenüber hervorzuheben, dass diese Idee undurchführbar ist ohne den Gedanken des über der Weltordnung waltenden absoluten Geistes. Sollte Gott mit der sittlichen Weltordnung gleichbedeutend sein, so müsste für diese pantheistische Immanenzbetrachtung die Durchführung des sittlichen Weltgesetzes vollständig sein (Emerson). Die Induktion aber in der Beobachtung des ethischen Vergeltungsgesetzes ist unvollständig. Ist dieses aber einerseits Postulat des sittlichen Bewusstseins, andererseits Gegenstand empirischer Beobachtung, und zeigt die letztere unendlich viel Lücken, so ergibt sich daraus, dass erst in der Ewigkeit durch den Geber des Sittengesetzes als ewigen Richter das Vergeltungsgesetz vollkommen durchgeführt wird. Unabweislich also fordert die Idee der göttlichen Weltordnung den absoluten Weltordner: sowohl hinsichtlich

der Einsenkung der absoluten sittlichen Norm in unser Bewusstsein wie hinsichtlich des Zusammenhangs von Geist und Natur, der den immanenten Zusammenhang von Schuld und Geschick begründet, wie hinsichtlich des in vielen Fällen zu beobachtenden wunderbaren Zusammentreffens merkwürdiger Geschehnisse mit dem sie verdienenden Verhalten, besonders auch in dem unerlässlichen Ausgleich der diesseitigen Unvollständigkeit der Harmonie im Jenseits.

Der Zusammenhang zwischen Verhalten und Ergehen ist teils innerlich teils äusserlich.

1. a) Vermöge der Einheit des geistleiblichen Organismus strafft sich viele Sünde in Untergrabung der leiblichen und geistigen Kraft. Reine Gesinnung erhält den Leib gesund und den Geist kräftig. Unreine Gesinnung wirkt auflösend auf Leib und Geist.

b) Sündige Gesinnung macht innerlich zerfahren und schädigt daher das Wohlbehagen und oft den Erfolg.

2. In auffallender Weise treffen Gottes Gerichte in vielen Fällen den Frevler. Wenn der Mörder in gleicher Weise umkommt, wie er gesündigt hat, so nennt es die Welt Zufall, der Glaube Schickung (Richt. 1,7).

Diese Zusammenhänge sind nicht anders erklärlich als durch die ordnende Hand des weltgeschöpferischen und weltregierenden Gottes.

Bei Ritschl steht der Glaube an Gott den Schöpfer und der Glaube an Gott in Gleichsetzung mit einer sittlichen Weltordnung nebeneinander. Jener ist ihm subjektiv gebildeter Glaube, in Unterschied vom objektiven Welterkennen; diesen nimmt er auf, wo er zu objektiver Weltanschauung übergeht, in dem Sinne, dass die Natur in einem Dienstverhältnis zum Moralischen steht. Vgl. Lemme, Die Prinzipien der Ritschl'schen Theologie und ihr Wert. Bonn 1891.

Ein Zerrbild des christlichen Glaubens an die göttliche Weltordnung ist der Optimismus eines Glaubens an die Güte der menschlichen Natur, nach dem trotz Verfehlungen und Irrungen alles von selber schon wieder in Ordnung kommt. Diesen Optimismus vertrat psychologisch und nationalökonomisch Adam Smith († 1796); ihm huldigte der moderne Liberalismus in dem Aberglauben, dass beim freien Spiel der Kräfte schon von selbst das Gute herauskomme, und dass man der Menge nur die Freiheit zu geben brauche, damit aus dem Zusammenwirken aller das Heil der Gesamtheit geboren werde; ihn vertritt auch Emerson nach dem Grundsatz: „wir werden loyal geboren“, indem er volles Gewährenlassen der Individualität fordert und meint, dass die der Menschheit von Natur einwohnende Ethik die Ordnung der Menschheit herstellt.

Nach dieser Betrachtung bedeutet die Sünde einen Eingriff in und einen Widerspruch gegen die göttliche Weltordnung. Der Sünder vergeht sich nicht bloss gegen die menschlichen Gemein-

schaftsverhältnisse, sondern gegen die objektiven Weltverhältnisse und gibt damit seinem Widerstreben wider Gott den Charakter sinnloser Selbstschädigung.

Der Gedanke, dass gottloser Frevel ein sinnloses Anrennen wider die göttliche Weltordnung ist, ist im A. T. wiederholt ausgesprochen Am. 6,12. Jes. 1,13. — Spr. 8,36: „Wer an mir sündigt, verletzt seine Seele; alle, die mich hassen, lieben den Tod.“ 29,6: „Wenn ein Böser sündigt, verstrickt er sich selbst.“ Darum muss die Furcht vor Gott das rechte Verhalten regeln, die wahre Einsicht fürchtet Gott, Gottesfurcht ist Sache der wahren Klugheit. Mit der Furcht des Herrn beginnt also die Weisheit, die sich behufs der eigenen Selbsterhaltung überall in der gottgewollten Weise zurechtzufinden weiss, sich die rechten Zwecke und Ziele steckt, zu ihrer Erreichung zulässige Mittel anwendet, bei keinem Schritt die Vorsicht der Innehaltung der dem Menschen gesteckten Schranken vergisst.

In dem Gedanken der sittlichen Weltordnung liegt eingeschlossen der des göttlichen Weltzwecks. Indem im Bösen die Macht der Selbstauflösung, im Sittlichen die Kraft der Erhaltung dauernden Bestandes sich auslebt, erfolgt in der Geschichte ein allmähliches Aufsteigen der Menschheit zu immer höherer Vollkommenheit. In diesem Aufstreben der Menschheit wirkt sich die allmähliche Annäherung an ein Ziel aus, das sie sich nicht selbst gesteckt hat, das wohl von vielen begriffen wird, auf das hin sie sich aber abgesehen vom Willen der Einzelnen bewegt vermöge der Triebkraft einer über ihr stehenden geistigen Idee. In diese Idee des Weltzwecks, der von Gott ausgegangen ist und auf Gott hin zielt, sieht sich mit der Gesamtbewegung auch das sittliche Leben des Einzelnen aufgenommen. Findet so die sittliche Weltordnung ihren zusammenfassenden Abschluss und Zielpunkt im göttlichen Weltzweck, so mündet die geistige Entwicklung der Zeit in die Ewigkeit aus.

Vatke (Die menschliche Freiheit. Berlin 1841) hat die sittliche Weltordnung der Idee des Reichs Gottes gleichgesetzt in dem Sinne, dass er alle sittlichen Verhältnisse „vom göttlichen Willen und göttlicher Anordnung“ ableitete. Er sah also die sittliche Welt als hängend am Absoluten, die göttliche Güte sich Gestalt gebend in der Weltordnung. Sieht man von der Färbung des Hegel'schen Pantheismus ab, so hat es seine Wahrheit, dass alle sittlichen Verhältnisse wie alle sittlichen Handlungen einer ewigen Ordnung angehören.

1. Indem der göttliche Weltzweck in der Menschheitsentwicklung zum Vollzuge kommt, wird die Bestimmung der Individuen in den Weltzweck aufgenommen. Eine Weltordnung, in der die Einzelnen nichts wären als Mittel zum Zweck des Lebensprozesses der Menschheit, so dass sie von dem Gesamtstrom verschlungen würden, wäre keine



wahrhaft sittliche. Auf der andern Seite fordert der Gedanke des göttlichen Weltzwecks keineswegs, wie die Lehre von der Apokatastasis behauptet, dass jeder Einzelne der Bestimmung entsprechend tatsächlich die dem Individuum mögliche Vollendung erreicht. Denn der göttliche Weltzweck geht allgemein auf die Menschheitsvollendung und schliesst zwar Individuen, aber nicht notwendig jedes einzelne Individuum in sich. Bei der Lehre von der Apokatastasis überwältigt und absorbiert der Gedanke der individuellen Bestimmung den des göttlichen Weltzwecks. Vgl. Lemme, Die Endlosigkeit der Verdammnis und die allgemeine Wiederbringung. Gross-Lichterfelde 1901.

2. Liegt in der göttlichen Weltordnung nach christlicher Anschauung, dass die Ewigkeit die Zeit in sich aufnimmt und die Rätsel des Diesseits löst, so liegt eine Zurückschraubung derselben auf jüdische Anschauungen (Augsb. Konf. 17) in dem Chiliasmus, nach dem schon im Diesseits die Weltordnung als normale in Sichtbarkeit treten soll in einer irdischen Herrschaft des Reichs Gottes. So wenig aber die Herrlichkeit Christi auf Erden irdisch vollendet war, so wenig soll es die Herrlichkeit der Seinen sein. Vielmehr ist es der Jünger Christi Los und Aufgabe, Christo auf Erden das Kreuz nachzutragen. Im Kreuz Jesu Christi kommt zum Ausdruck, dass der Glaube an die Vatergüte Gottes, die die Gewissheit der göttlichen Weltordnung in sich schliesst, nicht fordert, dass auf Erden der Sittlichkeit Herrlichkeit entspricht. Der Chiliasmus bedeutet also einen prinzipiellen Widerspruch zum Kreuz Christi (1. Kor. 2,2). Dem Gläubigen sind die Güter dieser Zeit vergänglich, hinfällig, schal. Den Vollgenuss der Herrlichkeit im Diesseits haben zu wollen, ist angesichts des Worts vom Kreuz unchristlich. Martensen I, S. 177: „Des Menschen Ziel ist ein überirdisches. In keiner irdischen Form, keinem irdischen Zustande kann es völlig erreicht werden. Denn dieses ganze Erdendasein trägt nur den Charakter der Vorbereitung und behält immerdar das Gepräge des Stückwerks, des Nichtfertigen, welches auch unter den diesseitigen Bedingungen niemals fertig werden kann.“

4. Vermöge der sittlichen Weltordnung sieht sich der Mensch in den Zusammenhang und Gegensatz zweier Welten, der sichtbaren und der unsichtbaren, gestellt. Steht er als Sinnenwesen in Beziehung zu den Gegensätzen der endlichen Welt, so ist er als geistig-sittliches Wesen in den Zusammenhang einer unsichtbaren Ordnung der Dinge eingegliedert, die ihn lehrt, die Zeitlichkeit als Abglanz der Ewigkeit, die diesseitige Welt als Abglanz der jenseitigen anzusehen. In der Doppelnatur seines Wesens wird vermöge der Einfügung in die göttliche Weltordnung, indem das „du sollst“ des sittlichen Bewusstseins der bestimmende Gesichtspunkt des Werts des Lebens wird, der Ewigkeitsberuf durchschlagend für die Lebensgestaltung.

## 2. Hauptstück.

# Die spezifisch christliche sittliche Ausstattung.

---

### § 22.

### **Die göttliche Offenbarung.**

Rothe, Zur Dogmatik. Gotha 1869. Krauss, Die Lehre von der Offenbarung. Gotha 1868. Schwartzkopff, Die prophetische Offenbarung nach Wesen, Inhalt und Grenzen. Giessen 1896. Die Gottesoffenbarung in Christo nach Wesen, Inhalt und Grenzen. Giessen 1896. Kähler, Offenbarung. Realencykl. B. 14. Leipzig 1904. Schürer, Das Wesen der christlichen Offenbarung nach dem N.T. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1900. Ballard, Die Wunder des Unglaubens. Deutsch von König. Gross-Lichterfelde 1903. Lemme, Religionsgeschichtliche Entwicklung oder göttliche Offenbarung? Karlsruhe 1904. Hoppe, Natur und Offenbarung. 2. Aufl. Hannover 1904.

Der Gedanke der sittlichen Weltordnung, wie er aus der sittlichen Natur des Menschen sich ergibt und in der Geschichte zur lebensvollen Anschauung wird, leitet in sich fort zum Begriff der göttlichen Offenbarung. Denn ist eine Weltordnung undenkbar ohne eine weltordnende absolute Persönlichkeit, und zeigt sie sich beherrscht durch einen Weltzweck (Röm. 11,36), den Gott im Weltprozess verwirklicht, so liegt darin, dass die Geschichte der Boden einer lebendigen Wechselbeziehung zwischen Gott und den Menschen ist, in der die Aktivität auf Seiten Gottes, die Rezeptivität auf Seiten der Menschen liegen muss. Die in der Geschichte sich auswirkende Aktivität Gottes in der Einwirkung auf die menschliche Empfänglichkeit heisst Offenbarung. Liegt es im Wesen des Wechselverkehrs von Gott und Mensch, dass dieser das religiöse Bewusstsein beeinflusst, klärt, gestaltet und weiterführt, ist also alle Offenbarung wesentlich religiöser Art, so liegt doch vermöge des Zusammenhangs des religiösen und sittlichen Bewusstseins in aller Offenbarung

auch ethische Weiterführung. Und empfängt die Religiosität ihre Vollendung allein durch Offenbarung, so kann auch die Sittlichkeit ihre reinste Klärung, Ausgestaltung und Vollendung einzig und allein durch Offenbarung bekommen.

Die grundlegende Entwicklung des Begriffs der Offenbarung gehört in die Dogmatik, auf welche die Ethik zurückblicken muss.

1. Liegt Selbsterschliessung oder Offenbarung Gottes an die Menschen schon darin, dass er ihnen das religiöse und sittliche Bewusstsein gegeben hat, durch das sie Gott in Natur (Röm. 1,19 ff.) und Menschenwelt (Röm. 2,14 f. Apostelg. 10,35. 17,25 ff. Deut. 32,8) finden, und dass er die angeborene Anlage zur Entfaltung führt (Apostelg. 14,17), so wirkt doch in dieser allgemeinen oder natürlichen Offenbarung (*revelatio naturalis*, *manifestatio generalis*), die dem immanenten Sichauswirken des in der Natur des Menschen Angelegten entspricht (Apostelg. 14,16) noch nicht eine Aktivität göttlicher Selbsterschliessung im eigentlichen Sinne. Konnte der Logos (Gott nach Seiten seines Ausschliessenherausgehens, seiner der Welt zugewandten Seite, also Gott als sich aufschliessender, sich offenbarender) seinem Wesen nach in der Menschenwelt nicht untätig sein (Joh. 1,4. 5), so ist Offenbarung im eigentlichen Sinne als Aktivität göttlicher Selbstbekundung um so weniger undenkbar, als sie sogar für die christliche theistische Anschauung von Gott als „lebendigem“ (Ps. 42,3. 84,3. Röm. 9,26. Hebr. 10,31) ein unerlässliches Postulat ist. Wenn also der Rationalismus nur von jener allgemeinen natürlichen Offenbarung Gottes etwas wissen will, so muss die Verdrängung eines lebendigen Waltens Gottes aus der Geschichte immer zur Konsequenz des Deismus führen, der eine lebendige Einwirkung Gottes auf die Welt zu Gunsten des Selbstlebens der Natur leugnet. Für eine lebendige theistische Weltanschauung aber besteht vermöge der stets gegenwärtig wirkenden göttlichen Weltleitung ein unaufhörlicher Wechselverkehr zwischen Gott und der Menschheit sowohl wie der einzelnen Menschen, ergibt also ebenso die Anschauung der besonderen oder übernatürlichen Offenbarung (*relatio specialis*, *manifestatio supernaturalis*) wie einer in realer Gebetsgemeinschaft mit Gott stehenden Frömmigkeit. Beides hängt eng miteinander zusammen: wo man die besondere Offenbarung leugnet, wird in der Regel die Religiosität auch ein einseitiges menschliches Verhalten werden; und wo die Frömmigkeit nur menschliches Verhalten ist, kann auch übernatürliche Offenbarung nicht anerkannt

werden. Wo aber der Fromme einen Gebetsverkehr mit Gott erlebt, weiss er Gottes Einwirkung auf das religiöse Bewusstsein auch als lebendige Aktivität, die es ihm unmöglich macht, die Geschichte der göttlichen Einwirkung zu entziehen. Und wissen wir (die Geschichte einem göttlichen Weltzweck zustrebend, so müssen wir auch notwendig annehmen, dass Gott in der Geschichte wirksam ist, um die Menschheit diesem Weltzweck zuzuführen. Der Rationalismus, der nur in der Natur eine Offenbarungsstätte Gottes sieht, ist so wenig berechtigt, dass vielmehr jeder tiefere Theismus den Supranaturalismus einer speziellen Offenbarung bei folgerichtigem Denken notwendig in sich schliesst. Indem in dieser und durch diese die sittliche Weltordnung zum Vollzuge kommt, gewinnt der Gedanke der sittlichen Weltordnung in dem der Offenbarung erst volle Realität, wie denn tatsächlich ja auch erst durch sie die Anschauung einer sittlichen Weltordnung sich dem religiösen Bewusstsein erschlossen hat und nur durch sie die volle Gewissheit der Objektivität gewinnt.

Vgl. hierzu Lemme, Heilstatsachen und Glaubenserfahrung. Heidelberg 1895.

2. Es liegt im Wesen des religiösen Verhältnisses, dass sich die Offenbarung dem Menschen erschliesst mittelst des Organs, das Gott dem Menschen zum Erfassen des Unendlichen gegeben hat, mittelst des religiösen Bewusstseins, und dass sie auf Entbindung und Entfaltung der religiösen Rezeptivität geht. Da aber die Freimachung des religiösen Bewusstseins für ungehemmte Gemeinschaft mit Gott Erlösung ist, hat alle Offenbarung Erlösung zum Inhalt. Die Offenbarungsgeschichte ist Erlösungsgeschichte. Ist also die pedantische und oberflächliche Ansicht des älteren Supranaturalismus, dass es in der Offenbarung auf Mitteilung von höheren Wahrheiten ankomme, hinfällig, ist diese seit der alten Kirche fortwirkende intellektualistische Ansicht vielmehr durch die religiöse zu überwinden, so ist die Hauptsache in der Offenbarung die in der geschichtlichen Führung der Menschen durch Gott bewirkte Fortbildung und Ausgestaltung des religiösen Lebens, also die Weiterbildung und Vollbereitung des Menschen selbst. Darum vollzieht sich der Abschluss der Offenbarung erst im zweiten Adam (1. Kor. 15,45 ff.), durch den nicht nur das religiöse und sittliche Bewusstsein in abschliessender Durchreifung zur reinsten und wahrsten Gestalt fortgeführt (Joh. 4,21 ff.), sondern in der Vollendung der Gottes-



gemeinschaft (Joh. 1,18) die Schöpfung des Menschen vollendet wird (1. Kor. 15,45 ff.). Erst in der zweiten Schöpfung kommt also die spezielle Offenbarung zum Ziel (Hebr. 1,1 ff.). Weit entfernt, nur die intellektuelle Seite im Menschen zu berühren, geht die Offenbarung auf die Gestaltung des Personlebens, die wesentlich durch die Weiterführung des religiösen Bewusstseins bedingt ist.

Ist die Offenbarungsgeschichte Erlösungsgeschichte, so gehören zu ihr Heilstatsachen ebenso wie Förderungen der Gotteserkenntnis, ja jene sogar in erster Linie. Wie die Heilsgeschichte in der Erlösung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens den alten Bund, den Bund Gottes mit dem von ihm geschaffenen Volk der Erwählung, eröffnet, so führt sie zum neuen Bund mit dem Volke Gottes im Geist in der Erlösung der Menschheit durch den gestorbenen und auferstandenen Christus. Die Heilstatsachen bilden also die Grundlage für die Fortbildung der Vorstellungen, die im Gefolge des tatsächlichen Wirkens Gottes sich ergeben. Aus dem geschichtlichen Gnadenwalten Gottes leuchtet seine Güte und Treue hervor (Joh. 1,17), in der geschichtlichen Selbstbekundung der Liebe Gottes wird sie als Wesen Gottes (1. Joh. 3,1. 16. 4,9. 10) offenbar. Indem Gott in einem absichtlichen Hineinwirken in die Menschheit in einer der Sünde verfallenen Welt ein Gebiet der Gemeinschaft mit sich herstellt (Deut. 4,7. 33,29. 2. Sam. 7,23. Ps. 33,12), begründet er in demselben eine von der natürlichen Menschheit unterschiedene Gestalt des religiösen und sittlichen Bewusstseins (Tit. 3,4 ff. Eph. 2,10 u. s. w.). So ist, indem Gott in Israel das religiös-sittliche Bewusstsein in seine besondere Zucht und Pflege genommen hat, indem er es nicht bloss seiner natürlichen Entfaltung überliess, sondern einer besonderen Leitung seines Willens unterstellte, im Volk der Erwählung eine Klärung der religiösen und ethischen Vorstellungen erfolgt wie sonst nirgends in der Menschenwelt. Und erst, indem die Erlösung der Menschheit in der vollen Selbsterschliessung Gottes durch die Fleischwerdung in Jesu Christo vollzogen wurde, konnte der Menschheit das religiöse und sittliche Ideal in seiner realen Darstellung durch Jesum Christum sich enthüllen.

Und wie dem Verhältnis von Anlage und Ideal ein Stufen- gang der Entwicklung entspricht, so erschliesst die Offenbarung nicht mit einem Male die Höhe sittlicher Stellungnahme, sondern in allmählichem geschichtlichen Gange entfaltet sie die sittliche

Idee, bis sich diese in voller Tiefe und Klarheit in Jesu Christo enthüllt. Denn die Offenbarung wirkt nicht magisch, sondern bewahrt ethischen Charakter darin, dass sie sich zu der geistigen Höhenlage menschlichen Vorstellungsvermögens herablässt. Indem sie so dem Gesetze folgt, denen, welchen sie sich mitteilt, nichts zu geben, was ihren Gesichtskreis und ihr Fassungsvermögen überschreiten würde, läutert sie in steigendem Fortschritt die sittlichen Vorstellungen und Grundsätze. Die Offenbarung, obwohl an sich der göttlichen Aktivität angehörend, gewinnt durch diese Beziehung zur menschlichen Rezeptivität eine menschliche Seite und ein bewegliches Element. Ohne dieses wäre die Offenbarung in sich identisch und geschichtslos. Vermöge desselben sind die alttestamentlichen Vorstufen für die absolute Offenbarung unerlässlich. Es tut also auch dem Begriff der Offenbarung nicht den mindesten Eintrag, wenn ethische Ideen auf alttestamentlichem Boden noch nicht die volle Klärung der absoluten Offenbarung haben, die sich dem Menscheng Geist erst erschliessen konnte, wie dieser zu ihrer Aufnahme herangereift war (Gal. 4. 5). Lag es in der Notwendigkeit göttlicher Führung der Völker begründet, dass das Heil, das der Menschheit kommen sollte, in einem besonderen Volk vorbereitet werden musste, so ergab sich daraus die Partikularität in der Form der göttlichen Forderungen. Stellte dieses Volk der göttlichen Zucht die Schwierigkeiten eines harten Nackens und einer ehernen Stirn entgegen, so ergab sich daraus der Zwang der Gesetzlichkeit. Und die mühevolle und langsame Einfügung in den göttlichen Willen benötigte die Allmählichkeit der Vertiefung der Anforderungen, welche die Klarheit der ethischen Idee vielfach einengt. Vermöge dieser Schranken weist die alttestamentliche sittliche Forderung über sich selbst hinaus auf die Erfüllung in der Zeit der Verheissung (Matth. 5), in der Gott die ethische Idee vollkommen verwirklicht und dadurch vollkommen enthüllt. Von dieser Höhe aus erscheint die ganze Offenbarungsgeschichte in sich einheitlich in dem notwendigen aufsteigenden Gange göttlicher Leitung, in der auch die Vorstufen ihren Wert und ihr Recht haben zur Vorbereitung der Vollendung. So tritt die Offenbarungsgeschichte unter die Beleuchtung einer Erziehung des Menschengeschlechts, was sie doch nicht ist in der Lessingschen Auffassung eines natürlichen Waltens Gottes, sondern nur im Lichte des biblischen Supranaturalismus, nach dem ein von Anfang der Menschheit an wirksames, bewusstes und absichtliches

Walten Gottes alles hinführt auf das Reich Gottes. Aber wie die Erziehung darauf ausgeht, die Gaben des Zöglings zu entwickeln, erscheint die Offenbarungsgeschichte in ethischer Hinsicht vielen im Lichte einer Entfaltung der sittlichen Anlage der menschlichen Natur. Wie der Rationalismus im Unterricht alles nach sokratischer Methode aus dem Schüler herausholen wollte, erschien ihm auch der Inhalt der Offenbarungsgeschichte nur als Ergebnis immanenter Selbstentfaltung. Aber wie der Zögling den Gehalt des Unterrichts und der Erziehung durch Lehre und Weisung empfängt, so hat auch in der Offenbarungsgeschichte die menschliche Rezeptivität ihre Leitung durch die göttliche Aktivität erhalten.

3. Kommt hier die Offenbarung nach ihrer ethischen Seite in Betracht, so entsteht das Problem, in welchem Verhältnis sie zur sittlichen Natur des Menschen stehe. Die Frage ist: haben beide einen verschiedenen Inhalt oder den gleichen? und wenn den gleichen, ist dann die Offenbarung überflüssig? Für die Beantwortung dieser Frage ist die Vorfrage: Was ist der ethische Inhalt der Offenbarung? Auf Grund dieser wird jene erstere in der Regel dahin beantwortet, dass der Inhalt der Offenbarung kein anderer sei als derjenige, der sich auch aus einer Analyse des sittlichen Bewusstseins ergebe. Man kann aber auch die Gleichheit zu Gunsten oder Ungunsten der christlichen Moral leugnen.

1) Insofern scheint die Offenbarung dem Gehalt des natürlichen sittlichen Bewusstseins gleichartig zu sein, als sie sich an dieses wendet, darauf ausgeht, es zu wecken, also seinen Inhalt herauszustellen und sich demselben als einleuchtend empfiehlt und bewährt. Indem die Offenbarung das Sittliche als Inhalt des göttlichen Willens hinstellt, lockt sie die ethischen Antriebe und Einsichten doch auch wieder aus dem sittlichen Bewusstsein hervor. Dasselbe also, was in der Offenbarung als supranaturale Forderung auftritt, wird doch auch ethisch wieder, als dem Herzen eingesenkt, aus der menschlichen seelischen Ausstattung entbunden. Schöpfung und Offenbarung stehen also hier nicht im Widerspruch, sondern im Einklang: dasselbe was anthropologisch die sittliche Natur des Menschen fordert, fordert heilsgeschichtlich die göttliche Offenbarung.

2) a. In der Theologie hat man zwischen der sittlichen Natur des Menschen und der göttlichen Offenbarung so unterschieden, dass man der letzteren positive Gebote zuschrieb, die man als

Ausfluss göttlicher Willkür ansah. Ist diese Unterscheidung auf katholischem Boden verständlich, so haben doch auch protestantische Theologen *leges arbitrarias* dei gelehrt, wie denn noch im 18. Jahrhundert Reinhard diese als zufällige von den natürlichen oder notwendigen, die sich von dem Sittengesetz unmittelbar ableiten lassen, unterschieden hat.

Thomas hat von der *lex aeterna* der göttlichen Weltordnung) die uns bekannte (§ 18) *lex naturalis* (das Sittengesetz des natürlichen sittlichen Bewusstseins), die *lex humana* und die *lex divina*, die in alttestamentliches und neutestamentliches Gesetz zerfällt, unterschieden. Diese Unterscheidung, die den statutarischen Nomismus ausspricht, gilt bis heut in der römisch-katholischen Kirche.

Nun ist es ja zweifellos, dass es solche positiven Gebote im alten Bunde gibt, wo im Stande der Zucht des Gesetzes als des Pädagogen auf Christum hin (Gal. 3,24) die Einengung des widerspenstigen Sinnes der Israeliten in zereemonialgesetzliche Formen notwendig war. Aber indem die neutestamentliche Erfüllung (Matth. 5,17) das Gesetz Gottes nach seinem unvergänglichen, bleibenden Gehalt zu lichter Klarheit führt, gibt es in der neutestamentlichen Vollendung der Offenbarung keine zereemonialgesetzlichen statutarischen Auflagen mehr, sondern nur Entfaltungen des Sittengesetzes, die sich als Gebote Gottes dadurch beglaubigen, dass sie sich der religiös-sittlichen Einsicht der Kinder Gottes von innen heraus ergeben. Daher kann die neutestamentlich-christliche Ethik keine Willkürsatzungen Gottes geltend machen. Denn die absolute Gottesoffenbarung in Jesu Christo kennt keinerlei bloss positive statutarische Bestimmungen, die von Gott nach Belieben auferlegt würden. Was Gott in Christo will, entspricht von Gott aus wie seiner Freiheit, so doch als weiser und vernünftiger zugleich göttlicher Notwendigkeit, und vom Menschen aus dem idealen Gehalt seines sittlichen Wesens. Die christliche Sittlichkeit würde auch ihren inneren Halt und ihre innere Gewissheit verlieren, wenn sie in Wechselwirkung mit göttlichen Geboten gestellt würde, die der gereiften Erkenntnis sich als willkürlich enthüllten. Die wahre Sittlichkeit muss sich dem Menschen als solche einleuchtend machen und sich dem sittlichen Bewusstsein als notwendig empfehlen.

b. Gilt hiernach für die Höhe der Offenbarung, dass sie keine andern Prinzipien mitteilt und keine andern Forderungen stellt, als dem sittlichen Bewusstsein adäquat sind, so kann man mit Verwerfung positiver Gesetze die Offenbarung für überflüssig erklären, und, weil der Mensch ihrer entraten könne, ihn nur



auf sein sittliches Bewusstsein (lex naturae) stellen wollen. Das hat im Mittelalter Abälard getan. Das haben in der Neuzeit Grotius und Pafendorf angebahnt bei formeller Anerkennung der Offenbarung, die englischen Deisten vollzogen mit Verwerfung oder mindestens beträchtlicher Entwurzelung derselben (Locke). Diese Offenbarungsleugnung vertraten auch Kant und Fichte. Indem Kant (Religion innerhalb der Gr. d. bl. V. S. 201 ff.) den Gegensatz von Vernunft und Offenbarung nach dem Gegensatz rein moralischer und statutarischer Gesetze bestimmt, geht nach ihm der Kirchenglaube, der sich an statutarischen göttlichen Gesetzen abmüht, in diesen Observanzen auf moralisch indifferente Handlungen und hat nur den Wert, dem reinen Religionsglauben, in dem es auf moralische Gesinnung ankommt, vorherzugehen. Die zufällig uns zugekommene Offenbarung muss aber auf den Sinn einer reinen Vernunftreligion gedeutet werden. In dieser kommt es auf Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote an. Und nur der reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf die Vernunft gründet, ist notwendig. Dagegen der Glaube einer gottesdienstlichen Religion ist Frohn- und Lohn Glaube. Geoffenbarte Gebote widersprechen der Autonomie der menschlichen Vernunft. Statuten und Observanzen sind Plackereien, denen man sich nur gezwungen unterwirft. In Kants Bahnen und in sachlicher Übereinstimmung mit ihm hat Fichte (Kritik aller Offenbarung 1792) Offenbarung als sinnliche Beglaubigung der Wahrheit für ein Bedürfnis der Schwäche erklärt, während Offenbarung uns nichts geben könne, was wir nicht schon durch unsere Vernunft haben; das in uns mächtige Sittengesetz erzeuge Moralität reiner sittlicher Gesinnung, während aus dem Glauben an Offenbarung nur Legalität, äussere Übereinstimmung mit dem Sittengesetz erwachsen könne.

4. Die Beobachtung, dass die Offenbarung im Christentum keine anderen sittlichen Anforderungen stellt als solche, die sich innerlich dem sittlichen Bewusstsein bewähren, hat auch solchen, welche die Offenbarung anerkannten, Anlass gegeben, das Verhältnis von Natur und Offenbarung so äusserlich formell zu bestimmen, dass die Offenbarung ihre bleibende Bedeutung verlor und christliche Moralität auf natürliche zurückgeschoben wurde. Wenn so in der alten Kirche die Bedeutung der Offenbarung darin gesehen wurde, dass sie das natürliche Sittengesetz promulgiert habe, der Offenbarung Christi darin, dass sie es mit Abschälung jüdischer Zeremonialgesetzlichkeit wiederhergestellt habe (so selbst Irenaeus), so hat diese Formulierung des Verhältnisses

die Folge gehabt, der antiken Moral in der christlichen Kirche Heimatsrechte zu verschaffen und dadurch die christliche Moral zu entleeren und zu verkehren. Und wenn die moderne Aufklärung, soweit sie der Offenbarung eine Stelle liess, ihr die Bedeutung zuschrieb, früher (Locke) und klarer (Grotius) dasselbe vorzuschreiben, worauf die Vernunft auch von sich aus hätte kommen müssen (Leibniz, Wolf), so hat sich diese Aufstellung in einer Verweltlichung der Moral gerächt, welche bürgerliche Ehrbarkeit an die Stelle der christlichen Nächstenliebe setzte.

Auch bei Melancthon (Loc. theol. 1552) kommt die Bedeutung der Offenbarung auf Promulgation des Sittengesetzes hinaus. *Lex dei est regula aeterna et immobilis mentis divinae et iudicium adversus peccatum, quod impressum est humanis mentibus et saepe dei voce praedicatum. Voluit enim deus publico et manifesto testimonio instaurare notitiam illam, quam mentibus humanis in creatione indidit, ut suum iudicium adversus peccatum ostenderet.* Indem Mel. *lex divina, lex naturae* und *leges humanae* unterscheidet, setzte er den moralischen Teil der *lex divina* der *lex naturae* gleich.

Aus dieser unvorsichtigen Formulierung brauchte die Aufklärung nur die Folgerungen zu ziehen.

Vgl. Tröltzsch, Vernunft und Offenbarung bei Gerhard und Melancthon. Göttingen 1891.

5. Wenn bloss formalistische Unterscheidungen der sittlichen Natur und der Offenbarung stets zu Verflachung und Auflösung christlicher Moral führen, so zeigt sich schon darin, dass sie unzureichend und darum unrichtig sind. Vielmehr ist die Offenbarung der menschlichen Natur in moralischer Hinsicht so unerlässlich wie in religiöser: zwar enthält das Gottesbewusstsein in sich das Bedürfnis vollendeter Gemeinschaft mit Gott, aber realisiert ist es und konnte es einzig werden durch Offenbarung; ebenso liegt im sittlichen Bewusstsein das ethische Ideal, aber erschlossen wie verwirklicht ist es einzig durch Offenbarung, wie es auch tatsächlich überall, wo es nicht in ihr gefunden wird, sofort der Verdunkelung und Auflösung verfällt. In unserer Natur liegen die höchsten religiösen und sittlichen Anlagen, aber zur wahren Ausgestaltung kommen diese nicht in einem deistisch vorgestellten Prozess naturhaften Sichüberlassenseins, in dem vielmehr stets Niedergang und Verwirrung Menschheitslos ist, sondern nur in einer aktiven Einwirkung Gottes, die das von ihm Gesetzte in eine ihm gemässe Bahn leitet.

1) Die Geschichte ergibt die Tatsache, dass echte, wahre Sittlichkeit nur auf dem Boden der Offenbarungsreligion alten

und neuen Testaments dadurch entstanden ist, dass Gott den Inhalt des sittlichen Bewusstseins als seinen Willen aussprach durch Träger der Offenbarung (Deut. 4,1. 6. Ps. 147,19. 20). Überall im Gebiet der Völkerwelt war die sittliche Einsicht unklar, getrübt, wenn nicht gar verkehrt. Und selbst die höchste sittliche Erkenntnis, welche das Heidentum gewonnen hat, bezeichnet in der grichisch-römischen Philosophie einen Irrweg. Zwar liegt es in der Identität der allgemeinen sittlichen Anlage begründet, dass sich auch überall sittliche Wahrheitserkenntnisse finden müssen. Und speziell in der griechisch-römischen Philosophie, in der man sich um denkende Erkenntnis des Sittlichen bemühte, mussten natürlich manche ethische Wahrheiten zutage treten. Aber die Schätzung derselben, die ihren Wert klärt, ist von christlichem Boden aus erfolgt. Ohne diese würden jene unklar und zerflossen geblieben sein. Und die vereinzelt Wahrheiten kommen nicht auf gegen die Verirrung, in der sich die griechisch-römische Moral in ihrer Gesamthaltung bewegt.

So fehlt überhaupt der natürlichen Moral in ihrer Mannigfaltigkeit, Gegensätzlichkeit und Zerflossenheit ein fester Standort und die Möglichkeit einen solchen zu gewinnen, ein Ausweg aus den Gegensätzen und ein Leitstern für die Erreichung gesicherter Grundsätze. Ohne das Licht, das von der göttlichen Offenbarung auf sie fällt, verharret die natürliche Moral in chaotischer Verworrenheit; nur durch jenes kommt diese zur Klärung über sich selbst und zu festen Positionen. Dem entspricht die Tatsache, dass auch in der Gegenwart reine Sittlichkeit nicht entsteht auf dem Boden weltlicher Moraltheorien, sondern nur unter der direkten oder indirekten Einwirkung der Offenbarung.

In der wirklichen Beschaffenheit philosophischer Erkenntnis-systeme und natürlicher Sittenlehren erweisen sich die denkende Vernunft und der sittliche Sinn als recht unvollkommene und unsichere Erkenntnisquellen ohne Wechselwirkung mit der göttlichen Offenbarung. Wir verwerfen die katholische Ansicht, welche die Vernunft für so verderbt und unklar erklärt, dass sie die schlechthinnige Fesselung an die kirchliche Auktorität fordert. Sondern die religiöse und sittliche Veranlagung schliesst die Befähigung in sich, sich der göttlichen Wahrheit zu erschliessen, und die Empfänglichkeit, kraft deren sich die göttliche Wahrheit dem Gemüt beglaubigen kann. Die Offenbarung eben als tatsächliche trägt in sich den Charakter der Notwendigkeit, indem Gott in ihr das Urteil über die menschliche Bedürftigkeit fällt, dass ohne sie der natürliche Mensch verloren

ist und nur durch göttliche Führung und Erleuchtung den Weg des Heils finden kann (1. Kor. 1,19 ff. 2,14. Röm. 1,22). Ist also auch der ethische Inhalt der Offenbarung Gottes dem sittlichen Bewusstsein adäquat, so ist wahre ethische Einsicht doch nie aus diesem als sich selbst überlassenen, sondern nur aus jener geflossen; aber durch jene eben diesem erschlossen.

Auf Grund der Wirkung der Offenbarung lässt sich in der der tatsächlichen Entwicklung der Sittlichkeit nachfolgenden wissenschaftlichen Analyse, wie es oben geschehen ist, die sittliche Idee aus dem sittlichen Bewusstsein entfalten. Aber diese Entfaltung ist die nachträgliche der wissenschaftlichen Reflexion, die auf der in der christlichen Religion vollzogenen Realisierung der sittlichen Idee fusst. In der Tat ist der Gedanke ganz unvollziehbar, dass die sich selbst überlassene Vernunft jemals von sich aus die ethische Höhe des Neuen Testaments hätte gewinnen können: nachdem sie durch Jesum Christum erschlossen ist, lässt sie sich als der wahrste Gehalt des sittlichen Bewusstseins nachweisen, aber die geschichtlichen Tatsachen wie die Vorgänge der Gegenwart beweisen, dass der natürlichen Vernunft die Klarheit und Kräftigkeit fehlt, sie aus sich herauszustellen.

Obgleich ferner das sittliche Bewusstsein in sich selbst die Idee des Sittengesetzes und damit eines absoluten Gesetzgebers trägt, also auf objektiver Ewigkeitsgrundlage ruht, zeigt doch die Erfahrung, dass das Sittengesetz der Absolutheit der Verbindlichkeit wie der Zweifellosigkeit objektiver Auktorität entbehrt, so lange es nicht als schlechthin verpflichtender Ausfluss des göttlichen Willens bekundet und festgestellt ist durch göttliche Offenbarung. Die Behauptung Kants, dass die Sittlichkeit ohne Offenbarung ihre Selbständigkeit in sich habe, weil die sittlichen Gebote unbedingt verpflichteten, ist nichts als eine Anleihe bei der Offenbarung mit künstlicher und undankbarer Ignorierung derselben; vielmehr erhalten und bewahren die sittlichen Gebote das Gepräge der Unbedingtheit nur durch die absolute Auktorität, durch die sie auch allein Gebote im eigentlichen Sinne sind. Und die Behauptung, die Sanktionierung der Pflichtgebote durch Gott hebe die absolute Geltung der Vernunftmoral auf, ist dahin zu berichtigen, dass in der Tat die blosse Vernunftmoral keine absolute Geltung hat, weil sie regelmässig in die Irre geht, dass aber die angebliche moralische „Autonomie“ der praktischen Vernunft schlechthin verbindlichen Charakter erst gewinnt, indem sie durch die Offenbarung das deutliche Gepräge der Theonomie annimmt.



Das Gesagte wird schon völlig deutlich illustriert durch den Abstand der heidnischen Völker von Israel. Überall dort wird das Sittliche mehr oder weniger aufgesogen von der Natur, und darum herrscht im Heidentum Beschönigung, Leichtnehmen der Sünde, wohl gar religiöse Legitimierung der Laster, und soweit eine Erhebung über die Natur sich vollzieht, geschieht sie in naturhafter Weise und bleibt Sache eines Bildungs- oder Reinheitsstrebens, das persönlichem Aufschwung, aber nicht objektiv notwendigen Anforderungen entspricht. Hier dagegen untersteht der geschöpfliche Mensch vermöge der Offenbarung absolut verpflichtenden Geboten; darum finden wir in Israel strenge sittliche Beurteilung der Handlungen und der Menschen, geheiligte Gewissenhaftigkeit und lebendiges Gefühl sittlicher Verantwortlichkeit. Während im Heidentum nirgends klare Beurteilung und feste Bekämpfung der Sünde gewonnen wird, wird in Israel auf Grund deutlicher Bekundung des Willens Gottes die mehr oder weniger erkannte und benannte Sünde bekämpft und gerichtet. Zu voller Reife kommt das Sündengefühl und zu geweihtestem Ernst das sittliche Streben auf dem Boden der neutestamentlichen Offenbarung. Kein geistiges Gebiet der Menschheit lässt sich in bezug auf Durchbildung sittlicher Einsicht und Verwirklichung der sittlichen Idee auch nur annähernd mit dem Christentum vergleichen. Die arabische Kopie des Christentums als Weltreligion, der Islam, verrät in seiner inferioren Moral die Künstlichkeit seiner Stiftung. Und auch auf christlichem Boden sinkt die Moral, soweit sie sich von der christlichen Religiosität lostrennt, stets in heidnische oder jüdische Bahnen zurück.

2) Wenn auch die sittliche Natur des Menschen auf wahre Moral hinführt und sie bezeugt, so erwächst tatsächlich diese aus jener nicht und kann nicht aus ihr erwachsen, sondern nur aus der Offenbarung der Liebe Gottes in Jesu Christo, durch die einzig und allein die Menschenliebe, in der die Moralität Wirklichkeit wird, zum Vollzuge kommt. Im Ausgange der antiken Moral hat man sich vielfach dem altruistischen Prinzip angenähert, die englische Moral hat es unter christlichem Einfluss vertreten, aber keine von beiden Formen ist über ein durch den Egoismus diktiertes Wohlwollen hinausgekommen. Die im altruistischen Prinzip liegende selbstlose Hingebung an die Gemeinschaft kann auf dem Boden der Natur, die den Egoismus nicht überwinden kann, nicht gewonnen werden, sondern nur auf dem Boden der Selbsterschliessung der Liebe Gottes, welche in der Erlösung den Menschen auch von seinem Ich frei macht und zu selbstloser Nächstenliebe befähigt. Der Unterschied der Selbstsucht und der Selbstlosigkeit macht hiernach in jedem Falle natürliche und christliche Moral inhaltlich verschieden. Mag also die natürliche Morallehre in vielen Forderungen und Anweisungen mit der christlichen zusammentreffen, so bleibt doch

stets der radikale Abstand, dass sie weder die wirkliche Grundgesinnung selbstloser Nächstenliebe, die nur durch die Liebe Gottes in Form dankbarer Gegenliebe erzeugt werden kann, noch auch die ernste, aufrichtige und allseitig echte Entfaltung des wirklich hingebenden Dienstes der Gemeinschaft in Einzelforderungen, die dem sie tragenden Prinzip entsprechen, erreichen kann.

In der ersten Ausgabe der *Loci* hat Melanchthon noch ausgesprochen: *fieri nequit unquam, ut probet legem divinam, nisi qui spiritualis est.*

Hamann (Briefwechsel mit Jakobi): „Ich habe es bis zum Ekel und Überdruß wiederholt, dass es den Philosophen wie den Juden geht, und beide nicht wissen, weder was Vernunft noch was Gesetz ist, wozu sie gegeben: zur Erkenntnis der Sünde und Unwissenheit, nicht der Gnade und Wahrheit, die geschichtlich geoffenbart werden muss und sich nicht ergrübeln noch erwerben noch erwerben lässt.“

Wilkins (*The light of the World*, p. 148): „Es war etwas Grosses, dass das Christentum die Sittlichkeit nicht länger auf die wechselnden Sandwellen der Spekulation, sondern auf die geoffenbarte Beschaffenheit und Bestimmung des Menschen aufbaute und mit Auktorität von seinem Lebensende sprach. Es war etwas Grosses, dass das Christentum das ganze Wesen des Menschen gleichsam unter den Kompass seines Sittengesetzes stellte und ihn lehrte, sein ganzes Dasein nach Leib, Seele und Geist als ein lebendiges Opfer Gott darzubringen und darin seinen vernünftigen Gottesdienst (Röm 12,1) zu erblicken. Aber noch etwas Grösseres war es, dass das Christentum den Hauptquell alles richtigen Handelns in einer Begeisterung sprudeln liess, die alle fühlen konnten, dass die Gesetze des Reiches Christi auch von den niedrigsten seiner Untertanen erkannt und befolgt werden konnten.“

3) Die Moral kann auftreten in einer Reihe von Morallehren, aber wirkliche Moralität erfordert das Persönlichkeitsprinzip, nach dem die einzelnen Handlungen ihren Wert haben als Ausdruck einheitlicher Gesinnung. Dieses Persönlichkeitsprinzip als wirklich moralisches gehört der Offenbarung an, insofern sie allein die Persönlichkeit fordert und hervorbringt, die dem Wesen des Sittlichen entspricht. Alle „Persönlichkeitsideale“, die ausserhalb der Offenbarungsreligion aufgestellt werden, entsprechen Vorstellungen, die neben dem Wesen der Moral liegen, nämlich dem sozialen, dem ästhetischen oder humanistischen, dem politischen Gebiet angehören oder egoistischen Zielen entspringen. Dagegen das Persönlichkeitsideal des Christentums als wahrhaft religiöses schliesst die wahre Moralität in sich ein. Indem aber die sittliche Persönlichkeit, in der das altruistische Prinzip aufgenommen wird und tatsächlich zum Vollzuge kommt, nur Wirklichkeit ist als durch die Erlösung gesetzte religiöse Persönlich-

keit, ist wahre Sittlichkeit einzig und allein Erzeugnis der Offenbarung. Die natürliche Moral hat Sittlichkeitsregeln, oft schöne und zutreffende. Aber wirkliche, dieses Namens werthe Moralität hat nur die Offenbarung, welche Persönlichkeiten schafft, in denen aus der Gesinnung heraus, welche die Liebe Gottes entzündet, Moralregeln in Wirklichkeit umgesetzt werden. Der Schatten ist nicht die Sache. Alle natürliche Moral bleibt schattenhaft und ist darum von der christlichen qualitativ verschieden.

Die *anima naturaliter christiana*, von der Tertullian sprach, kommt religiös zur Vollziehung nur durch die Erlösung, die den bekehrten Menschen zur neuen Kreatur macht, und erreicht ethisch wahre Sittlichkeit erst in der erlösten Persönlichkeit, die vermöge der Liebe Gottes die Liebe als Grundgesetz des menschlichen Handelns weiss und eben vermöge der Liebe Gottes die Kraft zur Erfüllung dieses Grundgesetzes im Glauben hat. Der Unterschied zwischen dem altruistischen Prinzip und christlicher Nächstenliebe ist nicht bloss formell, sondern inhaltlich und qualitativ. Das altruistische Prinzip der philosophischen Theorie hat noch nie moralische Wirkungen erzielt. Die natürliche moralische Anlage hat die Welt bewegt. Aber echte reine Moralität hat nur die Offenbarung erzeugt.

Ballard S. 267: „Was hat alle Wissenschaft oder alle Philosophie der Welt für das Denken der Menschheit geleistet, das der Wirkung des einzigen Satzes: Gott ist die Liebe! gleichkäme?“

6. Der Wert und die Kraft aller religiösen und ethischen Weisungen ruht darin, dass sie der persönlichen Lebensgestaltung desjenigen entsprechen, der sie gibt. In dieser Beziehung ist die Möglichkeit der Darstellung des ethischen Ideals bedingt durch seine persönliche Erscheinung. Und darum wird das ethische Ideal überhaupt nur aufgestellt durch Offenbarung, weil es allein in der Person Jesu Christi zur Ausprägung gekommen ist, und konnte allein durch Offenbarung dargeboten werden, weil allein die Menschwerdung Gottes in Jesu Christo es im Leben des Sündlosen zur Erscheinung bringen konnte. Tatsächlich ist der Welt nur durch Christum das ethische Ideal erschlossen. Nicht nur der Bestand normaler sittlicher Gesinnung ruht also auf Offenbarung, sondern auch der Bestand der vollen sittlichen Erkenntnis. Jede Trennung von Christo bedeutet auch moralisch die Trennung von der Höhe des sittlichen Ideals.



§ 23.

# **Die Unfähigkeit des natürlichen Menschen zur Verwirklichung der sittlichen Idee.**

Wirth, Der Verdienst-Begriff in der christlichen Kirche. Leipzig 1893. Rupprecht, Das Christentum von Harnack nach dessen Vorlesungen. Gütersloh 1901. Lemme, Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion. Gross-Lichterfelde 1901. Cremer, Das Wesen des Christentums. Gütersloh 1902.

Während in den verschiedenen sittlichen Sphären der natürlichen Menschheit satte Selbstzufriedenheit, pharisäischer Hochmut und eingebildeter Tugendstolz sich regt, zeigt auch weitverbreitete Friedelosigkeit und Zerrissenheit, unbefriedigtes Suchen und Sehnen das Ungenügende der in den ausserchristlichen Religionen gesteckten Ziele und der vermittelt derselben erreichten ethischen Höhe. Das Unzureichende aller natürlich-menschlichen Tugendübung tritt aber sofort ins Licht, sowie sie von der göttlichen Offenbarung beleuchtet wird. Der Selbstbehauptungstrieb des natürlichen Menschen sperrt sich daher in der Unzugänglichkeit des Trägheitsvermögens gegen die Erhellung des Bewusstseins durch das Licht der Wahrheit (Joh. 3,20. Eph. 5,13). Dagegen die Empfänglichkeit des Wahrheitssinns, der sich durch das Evangelium die eigene Mangelhaftigkeit aufdecken lässt (Joh. 3,21), führt zur Selbsterschliessung für Jesum Christum und zur Entstehung der im Glauben ihm sich eingliedernden Gottoffenheit (Joh. 7,17). Wenn so in Berührung des Evangeliums mit ausserchristlicher Religion in denen, die sich dieser Kraft des Worts Gottes entziehen lassen, christliches Glaubensleben entsteht, so ist doch auch im historischen Bestande der Christenheit kirchliches Leben vorhanden, das nicht auf einem Zusammenbruch der natürlichen sittlichen Ideale erwachsen, sondern den vorchristlichen Religionsstufen gleichartig ist. („Getauftes Heidentum“ und „Judentum“.) Aber alles wahrhaft evangelische Glaubensleben von biblischer und reformatorischer Reinheit fusst auf der grundlegenden religiös-sittlichen Erfahrung eines Paulus, eines Augustin, eines Luther und Calvin, dass der Mensch in seinem natürlichen Zustand, so wie er vor und ausser der Lebensbestimmtheit durch Jesum Christum durch die Impulse des Ichs in Bewegung gesetzt wird — sei's auch in der Richtung auf ethische Ziele und unter religiösen Direktiven, — unfähig ist zur Verwirklichung der sittlichen Idee, wie sie durch die Offenbarung als die tiefste Forderung des sittlichen Bewusst-



seins selbst ins Licht gestellt wird. Indem nämlich der Wille Gottes als fordernder und gebietender im Worte Gottes dem Christen das sittlich Notwendige vor Augen stellt, und der Christ versucht, dem Sittengesetz Genüge zu tun, und vermöge der Kraft des Willens sich abmüht, das ethische Ideal zu verwirklichen, wird er sich in steigendem Masse seines unüberbrückbaren Abstandes vom sittlichen Ziel bewusst. In diesem Zwiespalt, das ethische Ideal verwirklichen zu sollen und das doch aus eigener Kraft nicht zu können, ergreift der an sich selbst Verzagende die durch das Evangelium dargebotene Gnade Gottes in Jesu Christo im Glauben, um sich aus der Hand der Gnade in Jesu geben zu lassen, was er selber nicht zu erzeugen imstande ist, nämlich die Synthese mit dem ethischen Ideal. So wird der Gläubige durch die Gnade, die ihn religiös umwandelt, auch ethisch auf einen völlig neuen Boden versetzt, vom Boden der Selbsterlösung auf den der Erlösung (Joh. 6,28. 29. Tit. 3,5). Sünde und Gnade (Röm. 5,21. 6,23) bezeichnen auch in ethischer Hinsicht den Gegensatz des Vorchristlichen bzw. Unterchristlichen und des Christlichen.

1. Im Unterschied von dem asketisch-mönchischen, die Natur negierenden Supranaturalismus Augustins, dem die Tugenden der Heiden als glänzende Laster galten (einer Anschauung, der sich Melanchthon in der ersten Ausgabe der Loci im missverstandenen Interesse der Alleinwertigkeit der Erlösung, der Unwirksamkeit aller Selbsterlösung angeschlossen hat), erkennt der biblisch-evangelische Supranaturalismus, der von der Offenbarung aus das in der Schöpfung Gesetzte nicht missachtet, sondern gelten lässt, auch die Realität ausserchristlicher, natürlicher Sittlichkeit an. Wie es in der natürlichen Frömmigkeit ein redliches Suchen Gottes gibt (Apostelg. 17,27), und aufrichtige Gottesfurcht (Ps. 146,18. Apostelg. 10,35) Gemüt und Willen bewegen kann, so lässt sich in Zusammenhang mit ernstem religiösen Sinn ethisch beobachten eine geheiligte Gewissenhaftigkeit (2. Tim. 1,3), in vielen Fällen eine durchgebildete sittliche Gesinnung (Matth. 19,20), eine Lebensrichtung, die dem ethisch Billigenswerten den Vorzug vor dem Bösen gibt (Röm. 2,18), ein Bemühen, das Leben harmonisch nach sittlichen Grundsätzen zu gestalten (Phil. 3,4—6) und infolgedessen nicht nur das Tun von vielen sittlichen Handlungen (Röm. 2,14), sondern selbst die Vollziehung einer gewissen sittlichen Gesamthaltung (Apostelg. 10,35). So besteht schon im ausserchristlichen Gebiet ein Unterschied zwischen Schlechten und Guten, Ungerechten und Gerechten (Matth. 5,45),

wie ja die tägliche Erfahrung hier schon den Abstand der Naturen billigenswerter sittlicher Lebensführung von verworfener Gesinnung (in dem die breite farblose Masse die Mitte bildet) zeigt. Dieser Beobachtung entsprechend ist die Tatsache anzuerkennen, dass es im Weltleben sehr viele Menschen gegeben hat und gibt, die den sittlichen Anforderungen des Lebenskreises, in dem sie stehen, genügen oder zu genügen scheinen, die wohl gar irgend welchen Idealen entsprechen und auf Grund dessen nicht nur Anerkennung, sondern sogar Bewunderung ernten (Gal. 1,14).

Genau zu unterscheiden ist die erfahrungsmässige Beobachtung von der idealisierenden Verherrlichung der Vergangenheit, die für die ethische Beurteilung wertlos ist. Trübe Romantik hat oft viel genannte Namen des Altertums mit einem Nimbus umgeben, dem die Wirklichkeit nicht im Mindesten entsprochen hat. Die wirkliche Beobachtung zeigt, dass niederen Idealen die Ausprägung des Lebens entsprechen kann, wie Paulus aus seiner Vergangenheit berichten konnte, dass sie dem pharisäischen Lebensideal entsprochen habe (Phil. 3,6). Keine Festigkeit der christlichen Position hindert die Anerkennung, dass es ausserhalb des Gebiets christlicher Frömmigkeit Charaktere von sittlicher Haltung und sittlichen Leistungen gibt. Grossmut, Edelsinn, tugendhafter Wandel, Lebenseinrichtung nach Grundsätzen, Pflichterfüllung, bürgerliche Tadellosigkeit oder Anständigkeit — das alles sind ethische Stufen, die im Weltleben erreichbar sind. Das Höchste, was es hier geben kann, ist ein dem ethischen Vorstellungskreise der Umgebung entsprechendes ernstes, gewissenhaftes Streben nach der Verwirklichung des durch sie dargebotenen sittlichen Ideals und die Realisierung einer diesem gemässen Normalität in den Augen der Gesellschaft, deren Anerkennung gesucht wird, also einer *idia dikaiosynē*. Kant hat in gewisser Weise die moralische Bewunderung seines Aufklärungskreises gefunden.

Trotzdem erklärt der Herr jede, auch die höchste sittliche Selbstbetätigung ausserhalb des Reiches Gottes für unzureichend in Gottes Augen und dem Masstab der absoluten göttlichen Norm unangemessen (Matth. 5,20); und ebenso hat nach apostolischer Lehre keine menschliche Sittlichkeit den Wert, dass sie vor Gott Geltung begründete (Röm. 4,2). Denn da in aller natürlichen Sittlichkeit der Egoismus unüberwunden bleibt, können auch aus ihr *ἐργα θεού* (Joh. 6,29) nicht hervorgehen, die eine *δικαιοσύνη θεού* aus menschlicher Kraftanstrengung zu erzeugen imstande wären. Das absolute Ideal des Christentums, das selbstsuchtsfreie Gottes- und Nächstenliebe in sich schliesst (Matth. 22,37) lässt jede menschliche Leistungsfähigkeit hinter sich zurück und jede sittliche Selbstbefriedigung zerschellen. Die völlige Harmonie mit Gott, in der die Liebe zu ihm von ganzem Herzen,

von ganzem Gemüt und von ganzer Kraft das Leben beseelte, und die Harmonie mit der Gemeinschaft, in der die Menschenliebe den Nächsten dem eigenen Ich gleichsetzen würde, fordert die Tiefe und Kraft einer Liebesgesinnung, die dem natürlichen Menschen unzugänglich und unerreichbar ist.

Die Tatsächlichkeit natürlicher Sittlichkeit hat die reformatorische Lehre zugestanden in der Anerkennung der *justitia civilis*, ihre Unterwertigkeit hat sie ausgesprochen in der Lehre, dass allein die *justitia divina* den dem göttlichen Masstab entsprechenden Ewigkeitswert habe. Aug. 18.

Mel. Loc. (1521): *Omnes homines per vires naturae vere semperque peccatores sunt et peccant. — Cum in omnibus operibus nostra quaeramus, necesse est ea revera peccata esse. — Caro non potuit legem implere; ergo spiritu est opus, qui impleat. — Carnis fructus est tam speciosa illa Socratis aut Catonis virtus quam Caesaris parricidia.*

Der Sinn der Lehre wird klar durch die Formulierung Melanchthons (Loc. 1521): „*Justificamur, cum mortificati per legem resuscitamur verbo gratiae, quae in Christo promissa est, seu evangelio condonante peccata et illi fide adhaeremus, nihil dubitantes, quin Christi justitia sit nostra justitia, quin Christi satisfactio sit expiatio nostra, quin Christi resurrectio nostra sit; breviter, nihil dubitantes, quin peccata nobis condonata sint et jam faveat ac bene velit deus.*“ „*Fides est justitia.*“ „*Summa est justitiae fides misericordiae et gratiae dei*“ „*Universae vitae justitia non alia est nisi fides.*“

Auf Grund der eigenen Erfahrung der sittlichen Unkräftigkeit des natürlichen Menschen unterstellt Paulus (Röm. 5. 6) die ganze natürliche Menschheit, in der der böse Hang in jedem Einzelnen in Tatsünden ausbricht, der *πασιλεία* der *ἀμαρτία* als einer objektiven Macht. Hiernach lebt in der adamitischen Menschheit, diese zu einer sündigen Einheit verbindend, ein erblicher böser Hang, die „Ersünde“. Vernöge dieses erb-sündlichen Hanges, dessen Realität Kant trotz des Widerspruchs gegen seinen Begriff des Bösen als Willenshandlung in seiner Lehre vom radikalen Bösen zugestanden hat, untersteht jeder, der nicht durch die Gnade dem *κόσμος* entzogen wird, der *ἐνδυνμία*, als einer Potenz, die mit der Energie der Selbstdurchsetzung die Person niederhält und in den Rahmen irdischer Gesinnung und Willensrichtung bannt. Indem der *ἐπερος νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν* sich im Gegensatz zum *νόμος τοῦ νοῦς* (Röm. 7,23) vernöge der Schwerkraft der Natur realisiert trotz der in der „praktischen Vernunft“ liegenden Norm, ist die Heteronomie die Signatur alles natürlichen Menschenwesens.

Eben darum aber steht es unter der Herrschaft des Todes (Röm. 5. 6). Denn da alle Zustände unvergebener und unaufgehobener Sünde in innerem Missverhältnis zu dem Gott des Lebens stehen und in der Abgewandtheit von ihm nur zu dem Tode führen können, der ewiges Leben ausschliesst (Röm. 6,23), so ist der vorchristliche Sünden-zustand ein Zu-

stand der Erstorbenheit in der Sünde (Kol. 2,13. Eph. 2, 1. 5), der, um als solcher für die Ewigkeit unwirksam zu werden, den Tod des alten Menschen in der *conversio* fordert (Röm. 7,1 ff.).

Dass alle Heiden Sünder seien (Gal. 2,15), die darum vor Gott nicht bestehen können, war schon vom jüdischen Bewusstsein aus feststehende Tatsache religiös-sittlicher Überzeugung, die im N. T. ohne weiteres anerkannt ist. Dass aber die Juden in ihrer Unzulänglichkeit den Heiden gleichständen, und dass im Verhältnis zu Christo darum zwischen Juden und Heiden kein Unterschied sei (Röm. 3,20. Apg. 15, 10. 11), wollte den Juden schwer eingehen, weil ihnen diese Position in Widerspruch zum Offenbarungscharakter des A. T.s und zur theokratischen Würde Israels als des Volks der Erwählung zu stehen schien (Röm. 2). Nicht nur der Apostel Paulus weist darum nach, dass die Juden hinsichtlich ihrer Sündigkeit und Gnadenbedürftigkeit den Heiden gleichstehen (Röm. 2,3), sondern auch der Herr erklärt, dass alle Menschen, auch die Höchststehenden unter den Juden, ausser ihm *σάρξ* sind, die der Sündenvergebung und Erneuerung bedürfen (Joh. 3,3 ff. vgl. Apg. 7,53. 15,10 f.). Allerdings nimmt Israel im Gebiet der ausserchristlichen Sittlichkeit insofern eine einzigartige Stellung ein, als hier die menschliche Natur nicht nur aus inneren Antrieben zum Handeln geleitet, sondern durch die Offenbarung am blossen Sichselbstausleben gehindert, vielmehr über sich selbst erhoben wird. Israel, ausgerüstet mit all den Gnadenvorzügen, die ihm der alte Bund sicherte (Röm. 9,4), hatte seine sittliche Höhenlage in der Wechselwirkung mit der Bekundung des Willens Gottes (Röm. 9,31. 10,2. 3), die ihm für den Fall der Befolgung des Gesetzes Gottes Wohlgefallen sicherte (Röm. 2,17 ff.). So war tatsächlich in Israel, wie im gesamten Heidentum nicht, ein Damm göttlicher Offenbarung und heiliger Verpflichtung aufgerichtet wider die Sünde. Und wenn so vom Volk wie vom Einzelnen eine der „Darstellung der Erkenntnis und der Wahrheit im Gesetz“ entsprechende (Röm. 2,20) Gerechtigkeit gefordert ist, so hat tatsächlich die israelitische Moralität das Volk im Ganzen und Grossen sehr vorteilhaft vom Heidentum unterschieden. Und auch im Einzelnen erkennt der Herr (Matth. 5,20) und der Apostel Paulus (Phil. 3,9) die tatsächliche Existenz gesetzlicher Eigengerechtigkeit an. Aber nach dem Urteil des Herrn wie der Apostel reicht diese zur Teilnahme am Reiche Gottes nicht aus. Denn die gesetzliche Gerechtigkeit ist im Abstand von der in Christo offenbaren höchsten Norm extensiv wie intensiv mit den Mängeln der Relativität behaftet (Matth. 5,6. Röm. 2). Konnte pharisäischer Gesetzes-eifer bei der Freude, mit der er sich die kultisch-rituelle Seite des Gesetzes zum Tummelplatz seines Scharfsinns und seines Selbstlobes erkor, eine Normalität zu erzielen scheinen, die in übergesetzlicher Gesetzlichkeit schwelgte (Matth. 23), so ging doch gerade diese Lust an zeremonieller Selbstbelastung am wahren Wesen des Gesetzes so vorbei (Matth. 23,23), dass gerade den Gesetzes-eifrigsten der Vorwurf der Nichtbefolgung des Gesetzes nicht erspart bleibt (Matth. 23,3 ff. Röm. 2,21 f. Gal. 3,10 f.).



2. Die gesteigertste Ausprägung von Frömmigkeit und Moralität (Röm. 9,30) hatte Jesus in Israel im Pharisäismus vor sich; und gerade dieser Richtung, als einer von Selbstsucht und Hochmut beseelten und darum durch Selbstgerechtigkeit und Eigendünkel vergifteten (Luk. 18,9), hat er das Urteil ihrer Verwerflichkeit gesprochen, weil alle Sittlichkeit sich selbst entwertet, die in der Verbindung mit Selbstüberhebung die Ungebrochenheit des Egoismus bezeugt und nicht durch Demut geadelt wird (18,14). Auch der frommste und tugendkräftigste Mensch bleibt, so lange er in der natürlichen Sphäre des *κόσμος* verharret, *σάρξ* (Joh. 3,6), bis er durch Bekehrung und Wiedergeburt dem *κόσμος* entnommen wird. Indem aber der Eigendünkel des Tugendstolzes zur Bekehrung unfähig macht, findet gerade der moralische Hochmut vom Herrn die entschiedenste Verurteilung (Matth. 9,12. Luk. 5,31). Jede Bekehrung ist sittlich bedingt (Joh. 3,19. 7,17) und fordert zu ihrer Voraussetzung den ernstlichen Versuch, Gottes Willen zu erfüllen, und die Einsicht in die eigene Unfähigkeit zur Verwirklichung der sittlichen Idee (Matth. 18,3. 19,14). Ohne den Zusammenbruch des Tugendwahns, der Selbstgerechtigkeit, der moralischen Selbstkräftigkeit ist eine *conversio* überhaupt nicht vollziehbar. Auf Grund des Verzagens an sich selbst und des Zusammenbruchs des natürlichen Menschen vollzieht sie sich im vertrauensvollen Ergreifen der Gnade Gottes in Jesu, aus dem der neue Mensch erwächst, der in Christo zentriert. Aber der Sturz der selbsttätigen Realisierung der sittlichen Idee vollzieht sich nicht durch theoretische Demonstrationen, sondern in einer praktisch religiösen innern Entwicklung. Der Stolz und die Selbstgewissheit des natürlichen Menschen bricht nicht intellektuell zusammen unter logischen Demonstrationen oder dialektischen Beweisführungen, sondern im innerlichen Erleben der Nichtigkeit des eigenen Tuns im Lichte der Ewigkeit.

Nach der Lehre des Apostels Paulus war aber auch überhaupt die Erreichung gottgewollter Normalität auf der Stufe des Gesetzes (Gal. 3,12) unmöglich, weil das Gesetz ausserstande ist, den Menschen über die Sphäre der *σάρξ* zu erheben (Röm. 8,3). Vielmehr hat das Gesetz als Ausdruck des Seinsollenden eben die Bedeutung (Röm. 7,10 ff. Gal. 3,19), im Menschen den Zwiespalt zwischen dem Sein und dem Seinsollenden zu wecken. Zwar ist es als Ausdruck des göttlichen Willens, der im Gegensatz zur *σάρξ* steht, auf der Seite das *πνεῦμα* stehend (Röm. 7,12); aber da es pneumatisch eben als Norm ist, nicht als dem Menschen immanente Lebenskraft, weckt es den Gegensatz (Röm. 7,8. 11). Der ethische Zwiespalt ist hiernach vom paulinischen Begriff des Gesetzes unabtrennbar (Gal. 3,19. Röm. 5,20). Ausserstande, über den Zwie-

spalt hinauszuführen, enthüllt und steigert es ihn vielmehr. Auch unter dem Gesetz bleibt also vermöge der *σάρξ* das natürliche Ich unüberwunden, zur wahren Liebe Gottes (Joh. 5,42) unfähig. Deshalb spricht der Herr selbst der höchsten gesetzlichen Gerechtigkeit den Ewigkeitswert, vermöge dessen sie das Reich Gottes erschliessen könnte, ab. Und ebenso ist nach der Lehre des Apostels Paulus eine Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, im Rahmen des Gesetzes unvollziehbar (Gal. 3,21 ff. Röm. 3,20). In bezug auf die moralische Unzulänglichkeit in Gottes Augen und die Armut der Gnadenbedürftigkeit ist also zwischen Juden und Heiden kein qualitativer Unterschied (3,9. 22).

3. Der Tatsächlichkeit der sittlichen Unzulänglichkeit des natürlichen Menschen entspricht aber nicht die subjektive Einsicht und das Zugestehen derselben, noch weniger die Willigkeit sich über sie hinausführen zu lassen. Darum, wie das *munus propheticum* Jesu Christi auf die Weckung der Busse vor der des Glaubens (Mark. 1,13) ging, besteht die Aufgabe der christlichen Verkündigung nach ihrer negativen Seite hin in der Anregung des Bewusstseins der Sündigkeit. Wenn nämlich in vielen Menschen das Gewissen einzelne Sünden straft oder der Trieb nach einer höheren und reineren Lebensgestaltung lebendig ist, so kommt es doch sehr schwer zur Verurteilung des ganzen natürlichen Ichs und zu einem Bruch mit der gesamten empirischen Zuständlichkeit. Die Erkenntnis einzelner Sünden, sündiger Gewohnheiten und Neigungen zur Einsicht in die Verwerflichkeit des Gesamtzustandes, die träge Gleichgültigkeit, die satte Selbstzufriedenheit, die künstliche Selbstberuhigung und wiederholte Selbstbetäubung zu klarer Selbstbesinnung auf die Schuld der Herzens- und Lebensverfassung weiterzuführen und die Willigkeit, ein Neues zu pflügen (Jer. 4,3), anzuregen, — das hat die Botschaft des Evangeliums nach der negativen Seite hin zu leisten, damit christliche Persönlichkeiten entstehen, in denen christliche Moralität real ist. Diese Predigt der Bekehrung oder der grundlegenden Busse, von rationalistischer Seite oft als pietistisch dargestellt, war auf Grund der persönlichen Lebenserfahrung Luthers von vornherein konstitutiv für das Grundprogramm der Reformation, zu deren Wesen die prinzipielle Verwerfung jedes Egoismus der Selbsterlösung und Hinführung zur persönlichen Aneignung der Erlösung gehört, wie sie überhaupt nur durch einen Zusammenbruch aller natürlichen religiös-sittlichen Selbstgewissheit vollziehbar ist. Wenn die Reformation selbst jede Mithilfe des Menschen zu seiner Erlösung aus der eigenen Kraft des *liberum arbitrium* prinzipiell bestritt, so steht um so mehr jede Theorie moralischer Selbsterlösung, wie sie dem

Rationalismus eigen war und ist, ausserhalb der religiös-sittlichen Grundanschauung des evangelischen Protestantismus.

1. Da wertvolle Sittlichkeit überhaupt nur auf religiösem Grunde entstehen kann, ist für die Erkenntnis der eigenen ethischen Unzulänglichkeit grundlegend die Anregung des Bewusstseins der religiösen Mangelhaftigkeit. Ohne ein gewisses Mass von Gottesglauben kann jene überhaupt nicht entstehen, sondern höchstens der Druck gesellschaftlicher Mängel und sozialer Störungen. Die Mängel der natürlichen Religiosität trotz aller wahren und ernsten Sehnsucht nach Gott und trotz des in weiten Kreisen des Volkes lebenden einfachen Glaubens an die göttliche Vorsehung ins Bewusstsein zu rücken, ist nicht schwer, da die Lücken der Gottesfurcht, die Schwankungen des Gottvertrauens, die Mattheiten des Himmelssinns und die Unkräftigkeiten des Ewigkeitstriebes zu einleuchtend sind. Am wichtigsten aber ist, aufrichtige, den Egoismus ausschliessende Liebe zu Gott sowohl in den Momenten der tiefsten Wärme und Innigkeit wie als das ganze Leben durchleuchtende Macht vor Augen zu stellen, um in Abstand von ihr die *μῆλια τοῦ κόσμου* als Feindschaft gegen Gott ins Licht zu stellen (Jak. 4,4. 1. Joh. 2,15. 16).

2. Ebenso wie religiös die Liebe zu Gott durch die Selbstsucht niedergehalten wird, so ethisch die Nächstenliebe. In Anbetracht der vielen Mängel, welche der Nächstenliebe auch bei den Gläubigen anhaften, ist um so schreiender die Lieblosigkeit in der von der Selbstsucht geleiteten natürlichen Menschheit. So einleuchtend nun den Gläubigen Mängel der Nächstenliebe gemacht werden können, so unempfindsam pflegen Unbekehrte dafür zu sein, die wohl für Schilderungen der liebeleeren Welt und der Lieblosigkeit, unter der sie selbst zu leiden haben, zugänglich sind, aber ihre eigene Lieblosigkeit wenig zu empfinden pflegen. Vielmehr ist der natürliche Mensch empfindlicher für die Störungen, die durch die Sünde in seinem inneren und äusseren Leben hervorgerufen werden, und die ihm das Gefühl beunruhigender oder friedienstörender Last erwecken, und für die Disharmonie, welche das Seelenleben zerreisst, so lange die Gebundenheit der Sündenknechtschaft noch das Gemüt niederhält.

Indem überall in der natürlichen Menschheit die Selbstsucht das Tun erzeugt oder wenigstens bestimmt, bleibt die egoistische Lust der übermächtige Hang des menschlichen Seelenlebens. Soweit überhaupt eine sittliche Aufgabe begriffen und erfasst wird, bleibt daher der sittliche Trieb meist in der negativen Richtung der Ausschliessung von seelischen Störungen befangen. Und vermöge der Ungebrochenheit des Egoismus, der durch die Norm wie durch ein Wehr innegehalten wird, über das die Flut brausend dahinbricht, bleibt der böse Hang der *ἐνδομῖα* übermächtig (Röm. 7,7 ff.), das Herz abstumpfend, die Vernunft verfinsternd, den Willen lahmlegend.

4. Da mit der *justitia civilis* vielfach der Wahn der Selbst-erlösung verbunden ist, so ist nicht die natürliche „Ehrbarkeit“

die Vorbereitung für den Gnadenstand (Luk. 5,31. 32), sondern die Rezeptivität des Sündenbewusstseins (Röm. 9,13). Damit die Einsicht in die Nichtigkeit alles natürlichen Menschenwesens zur Gnade Gottes in Jesu Christo führe, dazu bedarf es

1) einer gewissen Aufrichtigkeit der gesamten religiös-sittlichen Lebensrichtung (Joh. 1,47). Leichtfertigkeit, Selbstbespiegelung, Weltsinn, Doppelherzigkeit u.s.w. gehen am Evangelium vorbei. Den Aufrichtigen lässt Gott es gelingen (1. Chron. 30,17. Spr. 2,7). Der zähe Selbstbehauptungstrieb des Fleischartensinns scheut die Aufhellung des Bewusstseins, die Klärung des inneren und äusseren Lebens durch das Licht der Wahrheit; dagegen die Geradheit einer sittlichen Sinnesrichtung, die bei aller Mangelhaftigkeit sich doch nichts vormachen will, sondern die Dinge sehen will, wie sie sind, hat Offenheit für die Wahrheit des Evangeliums (Joh. 3,20. 21). Nicht wer schon sittliche Vortrefflichkeit zu Jesu hin mitbringt, sondern wer aus der Wahrheit ist, hört die Stimme des Königs der Wahrheit (Joh. 18,37).

2) Wenn es zur Berührung des Selbstbewusstseins mit dem Evangelium kommt, so erfordert die *vocatio*, dass das Gewissen nicht bloss einzelne Handlungen verurteile, sondern das ganze natürliche Menschenwesen; und das erfordert Wahrheit und Mut der Wahrheit. Stand im Pronaos des Apollo-Tempels zu Delphi: *γνώθι σεαυτόν*, so steht dasselbe in der Vorhalle des Christentums. Die Selbsterkenntnis in der Wahrheit gegen sich selbst als Wahrheit vor Gott (Ps. 32,2. 51,5. Luk. 18,13) muss sich aber, bei Vermeidung aller Beschönigungen oder Ausflüchte, alles übereilten Trostes und oberflächlichen Lossprechens, mit einer Selbstverurteilung verbinden (1. Kor. 11,31. 32. Hebr. 12,5), welche das Gericht Gottes über den Sünder in das eigene Bewusstsein aufnimmt.

Dazu, sich die Nichtigkeit alles irdischen Tuns und Strebens im Lichte der Ewigkeit, die Mängel des Charakters, die Gebrechen der Gesinnung und die Fadenscheinigkeit selbst der besten sittlichen Leistungen einzugestehen, gehört nicht bloss Klarheit der durch das Evangelium erschlossenen Erkenntnis, sondern auch Wahrheitsmut des ernstesten Selbstgerichts. Weil der letztere so oft fehlt, gibt es so viel halbe und unfertige Bekehrungen.

Auch Nietzsche hat nicht bloss die Nichtigkeit alles Menschenwesens behauptet, sondern auch von dem Tage geredet, an dem aller eigener Ruhm und alle eigene Grösse zusammenbricht. Aber weil diese Behauptung der *vanitas* nicht auf der Aufrichtigkeit einer religiös-sittlichen Lebensrichtung erwachsen ist, verharrt sie in einem Nihilismus, der sich in der *vanitas* blasierten Lebensüberdrußes bespiegelt.



3) Dem Wahrheitssinn, der sich selbst die eigene Unzulänglichkeit eingesteht, muss aber auch die Willensrichtung (Luk. 9,57 ff.) entsprechen, mit ihr brechen und sich über sie hinausführen lassen zu wollen (Luk. 19,8). Ohne diese würde die Einsicht in die eigene Unfähigkeit nur zur Verzweiflung oder zu negativer Skepsis führen (Matth. 19,22). Aber unter Voraussetzung derselben führt die Berührung mit der Gnade den religiös-sittlichen Lebenstrieb zu dem tatsächlichen Bemühen, von der sarkischen Gebundenheit frei zu werden und eine neue Kraft der Lebensgestaltung durch die erlösende Gnade zu gewinnen, die von der Schuld entlastet, die Möglichkeit der Erreichung des Ideals in Aussicht stellt, das Freiheitsgefühl entbindet und die Vollendung des göttlichen Ebenbildes verspricht. Von jeder Form der Selbsterlösung weg zur Erlösung durch Jesum Christum — das ist der grundlegende Schritt zum Heilsstande und damit auch zur christlichen Moralität, der doch praktisch schwer getan und theologisch schwer begriffen wird. Die Sachlage wird dadurch beleuchtet, dass von der apostolischen Zeit bis zur Reformation die Selbsterlösung nirgends völlig ausgeschlossen ist, dass selbst Augustin, der sie durch seine Erwählungslehre überwand, ihr durch seine Lehre von den guten Werken und Verdiensten wieder eine Stelle einräumte. So ist sie selbst bei den höchsten Repräsentanten der mittelalterlichen Frömmigkeit unüberwunden. Melanchthon hat ihr durch seinen Synergismus, der dem Willen des Menschen einen Anteil an der Heilsbeschaffung sicherte, ein relatives Recht eingeräumt. Aber die Konkordienformel hat sie auf das allerbestimmteste verworfen.

5. Soll im Kampf des sinnlichen Triebes mit dem sittlichen Triebe der letztere zur Herrschaft gelangen, so ist das, da der erstere in Form eines *νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν*, in der Menschheit eingeht, *νόμος τοῦ νοός* wirkt, nicht dadurch möglich, dass die sittliche Norm eben als geistige Norm eine Verstärkung erfährt, sondern nur dadurch, dass eine neue reale *δύναμις* in den Menschen eingeht, die, dem sittlichen Triebe sich einsenkend, ihn beseelend und beflügelnd, nach der Art einer höheren Natur die niedere fleischliche Natur überwindet: nur durch den *νόμος* des Geistes des Lebens kann der Bekehrte nach Röm. 8,2 wirklich frei werden von dem *νόμος* der Sünde und des Todes.

Die sittliche Norm als dem menschlichen Bewusstsein immanent kann eine Verstärkung erfahren durch ethische Erkenntnis, bürgerliche Ordnungen und durch die bestimmte Formulierung sittlicher Gebote einerseits, durch eine Lebensgestaltung, die dem Willen höhere Ziele

steckt, und durch Lebensideale, die zur Nacheiferung anspornen andererseits. Am wirksamsten unter diesen Möglichkeiten hat sich das Gesetz der göttlichen Offenbarung erwiesen. Aber indem es neben der subjektiven innern Norm des Bewusstseins in Gestalt einer objektiven äussern Norm auftritt (Röm. 2,12 ff.), bewahrt es den antithetischen Charakter nach Gal. 3,21 ff. doch eben darin, dass es den Inhalt des Willens Gottes wohl herausstellte, aber nicht lebendig machen konnte. Das Gesetz stellt also dem fleischlichen Menschen den geistlichen Willen Gottes gegenüber, kann ihn aber nicht in einen geistlichen Menschen umwandeln. Nach Gal. 3. 4 war das auch nicht der göttliche Zweck des Gesetzes, sondern es sollte als Pädagog auf Christum hin dem fleischlichen Menschen seinen Abstand vom Willen Gottes vollkommen verdeutlichen und durch die völlige Verdeutlichung der eigenen Mangelhaftigkeit auf die Gnade vorbereiten. Das Gesetz, das den Juden ein Anlass zur Selbstgerechtigkeit wurde, hatte vielmehr den Zweck, die Unzulänglichkeit zur Erfüllung der sittlichen Idee völlig zu vergegenwärtigen. Luther ist nicht müde geworden, diese Lehre von dem Wert und der Bedeutung des Gesetzes unaufhörlich einzuschärfen.

Die im Zusammenhang der Erbsünde sich fortpflanzende Menschheit ist ihrem Wesen nach sarkisch. Die *σάρξ* aber, be-seelten Organismen eignend, die in der *ψυχή* eine in sich konzentrierte Lebenseinheit haben, trägt in den bewussten Individuen individualistisch-egoistisches Gepräge (Gal. 5,16 ff.), indem diese (getrieben von der *ἐπιθυμία τῆς σαρκός*) die Aussenwelt sich anzueignen bemüht sind. So lange nun der Mensch seinem Wesen nach *σάρξ* ist und bleibt, kann er auch nur handeln als individualistisch-egoistisches kreatürliches Wesen (Röm. 7,18), das zum Tun des wahrhaft Guten unfähig ist. Was vom Fleisch geboren ist, ist und bleibt Fleisch (Joh. 3,6) und kann nie durch sich selbst zum *πνεῦμα* oder zu den Werken des *πνεῦμα* erhoben werden (Gal. 5,17). Soll der Mensch der sarkischen Sphäre entrückt werden, so kann das nur dadurch geschehen, dass eine Ewigkeitskraft in ihn eingeht, die ihn über sich selbst, d. h. über den individualistischen Egoismus emporzieht, das *πνεῦμα* (Röm. 8,2). Dieses aber kann der Mensch nie kraft seiner geschöpflichen Natur aus sich entwickeln, sondern nur kraft seiner religiösen Anlage in sich aufnehmen. Denn die *σάρξ* ist als solche unfähig, die Schranken ihres Wesens zu überschreiten; was seinem Wesen nach Fleisch ist, kann nicht göttlich sein oder Göttliches in sich tragen oder göttliches Leben hervorbringen. Aber trotzdem, dass der Mensch in seiner empirischen Zuständlichkeit die Bestimmtheit der *σάρξ* an sich trägt, ist er doch zugleich ein gottebenbildliches Wesen, das von Gott und zu Gott geschaffen, die Fähigkeit und die Bestimmung hat, die Tiefen des Seelenlebens der

Gottesgemeinschaft zu erschliessen. Soll er aber vermöge dieser Empfänglichkeit für Gott der blossen Kreatürlichkeit entnommen werden, so ist das nur möglich dadurch, dass Gott dieser Rezeptivität entgegenkommt durch eine supranaturale Kraftausstattung von oben (Joh. 3,3), also dadurch, dass der Mensch aus dem Geist geboren wird (3,5).

6. Mit der tief demütigenden Einsicht in die eigene Unfähigkeit zur Verwirklichung der sittlichen Idee beginnt nicht bloss das evangelische Glaubensleben, sondern die Erfahrung derselben geht als mit „heiliger Wehmut“ immer aufs neue beugende durch das ganze Glaubensleben hindurch (2. Kor. 3,5). Alles, was der Christ an sittlich Wertvollem hat, tut und kann, weiss er sich gegeben durch die Gnade (1. Kor. 15,10) und wurzelnd in Christo (Joh. 15,5). Der bekehrte Christ macht eben in fortwährendem Sichselbstvordrängen des alten natürlichen Ichs die paulinisch-augustinische Erfahrung, dass, was er im religiös-sittlichen Gebiet mit eigener Kraft unternimmt, misslingt oder dem Reiche Gottes inadäquat, also ohne Ewigkeitswert ist, dass er also, insofern er irdischer Natur ist und bleibt, schwach und unkräftig ist und bleibt, dass aber alle dem Reiche Gottes gemässe und demselben dienende Kraft gewonnen wird und gewonnen werden muss aus der Gnade Gottes, die im Glaubensleben kräftig ist (2. Kor. 12,9). Das Christenleben wird daher auf der Höhe erhalten durch dieselbe Kraft, durch die es entsteht, die selbstverzichtende Kraft demütiger Empfänglichkeit für die Gnade Gottes. Nach 2. Kor. 12,9. 10 gründet sich alle christliche Kräftigkeit auf das demütige Bewusstsein der eigenen Schwachheit, das alle Fähigkeit zu wahrhaft sittlicher Bewährung von oben her nimmt (Phil. 4,13).

Daraus folgt, dass überall da, wo das christliche Handeln auf die Kraft der natürlichen Freiheit gegründet wird, das Handeln lahm ausfallen oder seinen christlichen Charakter verlieren muss, dass aber da, wo das christliche Handeln auf die Gnade gegründet wird, es einzig und allein seine Vollkraft entfalten kann. Wenn es also dem oberflächlichen Blick als paradox erscheint, dass die morgenländisch-orthodoxe Kirche, in der die Willensfreiheit in der Wertschätzung hochgehalten wird, dass sie als Angelpunkt christlicher Weltanschauung erscheint, sich durch sittliche Schlaffheit und Energielosigkeit auszeichnet, dass dagegen auf dem Boden der Prädestinationslehre in der reformierten Kirche sich die gesteigertste sittliche Kraftentfaltung geregt hat, so ist es bei näherem Zusehen vollkommen

sachentsprechend, dass das natürliche Freiheitsgefühl dem überhebt, die Wurzeln des Glaubens in den Boden der Ewigkeit sich einsenken zu lassen, um aus ihm sich göttliche Kraft zu holen, dass dagegen das demütige Abhängigkeitsgefühl gegenüber der Gnade sich mit den Kräften der oberen Welt befruchtet.

Natürlich kann auch das Freiheitsgefühl bei natürlicher Energie bedeutende Wirkungen erzielen, wie die ihrer morgenländischen Schwester an sittlicher Energie weit überlegene abendländisch-katholische Kirche zeigt. Aber mit natürlicher Freiheitskraft lassen sich keine Reichs-Gottes-Wirkungen hervorbringen: diese erwachsen allein auf dem Grunde der Gnade.

Unter dem Einfluss der griechischen Philosophie, namentlich des Aristoteles, lehrten die morgenländischen Theologen der alten Kirche, Justin. Mart., Theophilus, Athenagoras, Clem. Al., namentlich Origenes, die Willensfreiheit als Basis und Wurzel aller Sittlichkeit, auch der christlichen. Zwar weiss auch Origenes, dass der Wille der Hilfe der Gnade bedarf (princ. 3,18); aber in der regelmässigen Betrachtung erscheint ihm wie durchschnittlich den Morgenländern der freie Wille als das Vermögen des Guten. Nach Athanasius (vita Antonii) ist die Tugend nicht schwer, wenn wir nur wollen: „Daraus nämlich, wenn die Seele ihrer Natur nach das Vernünftige will, hat die Tugend ihr Bestehen.“ Diese formale Hochschätzung der Willensfreiheit ist Eigentum der gesamten Theologie der morgenländisch-orthodoxen Kirche (mit Ausnahme des Kyrillos Lukaris) geblieben, freilich im direkten Widerspruch zu einer magisch-physischen Sakramentslehre, nach der das ganze Christenleben zum Erzeugnis eines von der Kirche vollzogenen Naturprozesses wurde, und hat sich durch einen traurigen Verfall sittlicher Kräftigkeit schwer gerächt.

Das Mönchtum zeigte seinen unchristlichen Charakter von allem Anfang an darin, dass sein ganzes Heiligungsstreben auf die Willensanstrengung der menschlichen Freiheit gegründet war. Weil aber das Mönchtum das katholische Lebensideal bestimmte, ist der Egoismus selbsttätiger Heilsbeschaffung ein unausscheidbares Element römisch-katholischer Frömmigkeit geblieben, das selbst Männer wie Bernhard von Clairvaux und Franz von Assisi nicht verleugnen.

Der Einzige in der alten Kirche, der in paulinischem Geist und Sinn die schlechthinnige Bedingtheit des christlich Sittlichen durch die Gnade aus persönlicher Lebenserfahrung erkannt hat, war Augustin. Aber der Augustinismus der Gnade machte bald dem Semipelagianismus in der breiten kirchlichen Stimmung Platz, wenn man nicht vielmehr sagen will, dass jener überhaupt nur durch den persönlichen Einfluss Augustins eine öffentliche Macht geworden war. Vereinzelte Vertreter des Augustinismus hat es das ganze Mittelalter hindurch gegeben. Der kirchliche Gesamttypus zeigte doch eine Mischung der antiken Anschauung, die alle Tugend auf das natürliche Vermögen gründete, und der augusti-



nischen Anschauung, dass Christliches nur auf dem Grunde der Gnade erwachsen könne, freilich so, dass die Gnade Gottes in Jesu Christo mehr in kirchlich verwaltete, also vorwiegend sakramentliche Gnade umgesetzt wurde. Der klassischste Vertreter dieser Mischung war Thomas Aqu. In einzelnen Fällen trat die Hochschätzung der Gnade in der augustinischen Form persönlicher religiöser Erfahrung hervor, wie bei Alcuin, Bernhard, Savonarola, aber doch nur neben der katholischen Durchschnittsbetrachtung. Erst in der Reformation kam der reine Augustinismus der Gnade, reiner wie bei Augustin selbst, zu prinzipieller kirchlicher Geltung, wie er denn auch in den Bekenntnisschriften der lutherischen wie der reformierten Kirche völlig und ausschliesslich ausgesprochen ist. Erst so konnte sich christlich sittliches Leben in wahrhafter Reinheit entfalten. Auf dem Boden der lutherischen Kirche wurde das Zutrauen zur Kraft der natürlichen Wahlfreiheit durch Melancthons Synergismus rehabilitiert.

§ 24.

## Der Glaube und die Glaubensgerechtigkeit.

Beck, Vorlesungen über christl. Glaubenslehre. Gütersloh 1886. 87. Köstlin, Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche. Berlin 1895. H. Beck, Die *δικαιοσύνη θεοῦ* bei Paulus. Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1895. Schlatter, Der Glaube im N. T. Calw und Stuttgart 1899. Kirn, Art. Glaube in der Realenc. B. 6. Leipzig 1899. Nösgen, Der Schriftbeweis für die ev. Rechtfertigungslehre. Halle 1901. G. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita. Leipzig 1903. Walther, Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart. Heft 2: Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis. Leipzig 1904.

Ist alles christlich sittliche Handeln Lebensäusserung der christlichen Persönlichkeit, und wurzelt die christliche Persönlichkeit im Glauben, so ist die alle christliche Sittlichkeit bedingende religiöse Kraft der Glaube, in dem die spezifisch-christliche Ausstattung des sittlichen Subjekts begründet ist. Dieser Glaube, als Rezeptivität für das in Christo erschlossene Heil, als manus apprehendens oder *ὄργανον ληπτικόν* der Gnade, wie ihn unsere orthodoxe Dogmatik mit Recht bezeichnet, vollzieht den persönlichen Zusammenschluss mit der Erlösung Jesu Christi (Röm. 3,21), eignet sich also die in Jesu Christo erschlossene *δικαιοσύνη θεοῦ* an (Röm. 10,3. 1,17. 3,21). Indem der Jünger Jesu, durch den Glauben dem Weinstock Jesu eingegliedert, eine Rebe an ihm wird (Joh. 15,1 ff.), hat er durch diese Eingliederung in Jesum Christum teil an der Gerechtigkeit und dem Leben Jesu Christi (Röm. 5,15 ff.). Also vor allem sittlichen Tun und ohne alles sittliche Tun (Gal. 2,16. Röm. 3,28) hat der Glaube im ver-

trauensvollen Ergreifen der Gnade Gottes in Jesu Christo eine durch Gottes Heilsveranstaltungen bewirkte und frei gegebene Gerechtigkeit religiöser Art (daher *δικαιοσύνη θεοῦ*, justitia divina), die Paulus als vom Glauben angeeignete Glaubensgerechtigkeit (Röm. 4,11. vgl. 3,30. 9,30) nannte, Luther als von Christo empfangene und in ihm besessene Gerechtigkeit Christi nennen konnte. Denn wer durch den Glauben Christo angegliedert ist, ist in ihm bekleidet mit dem weissen Gewande, gewaschen im Blute des Lammes (Off. 7,13. 14). Die christliche Moral unterscheidet sich also prinzipiell von aller ausserchristlichen dadurch, dass die christliche vom Besitz der ohne sittliche Tatkraft gewonnenen Gerechtigkeit ausgeht (Röm. 9,30), während die ausserchristliche die Gerechtigkeit als Erzeugnis und Erfolg eigener Tatkraft erstrebt.

Der religiöse Vorgang in der Entwicklung des Subjekts, in welchem der Glaube zur Aktualität entbunden wird, heisst *conversio*. Die Bekehrung kann ein einzelnes, fest angebbares Erlebnis sein, wie bei dem Apostel Paulus, Aug. Herm. Francke u. a. Im Allgemeinen aber wird sie sich nicht an einen bestimmten Moment binden lassen. Und die Verallgemeinerung jener individuellen Erfahrung zu einer normativen Anweisung muss daher falsche Einbildungen hervorrufen, Unwahrheit und Selbsttäuschung veranlassen, also unsittlich wirken.

1. Die Religion ruht auf der Schöpfung, der christliche Glaube auf allgemeinen Heilsveranstaltungen für die Menschheit und besonderen Gnadenführungen für den Einzelnen: diese Bedingtheit des Glaubens durch die Gnade, nach der er nichts ist als Gottes Werk und Gabe (Joh. 6,29. Eph. 2,8) darzulegen, ist Sache der Dogmatik. In der Ethik ist nicht die Entstehung des Glaubens zu beschreiben, sondern von dem christlichen Glauben als entstandenem, der die Quelle der christlichen Sittlichkeit ist, auszugehen. Insofern der Glaube seinem Wesen nach durch die Liebe tätig ist (Gal. 5,6), also das sittliche Handeln in Bewegung setzt, hat der Glaube eine doppelte Seite an sich: einerseits ist er rezeptives Organ für die göttliche Gnade, andererseits ist er aktives Organ der sittlichen Selbsttätigkeit. In der Ethik kommt der Glaube wesentlich in Betracht als anregende und bewegende Kraft des sittlich Guten, als Wurzel der *nova vita*; dies kann der Glaube aber, der die christliche Gestalt des religiösen Bewusstseins ist, nur werden vermöge dessen, dass er Rezeptivität für die göttliche Gnade ist. Ja, als Form des religiösen Bewusstseins ist der Glaube sogar seinem Wesen nach Rezeptivität: hat Gott in Jesu Christo durch seine erlösende Liebe ein Gemein-

schaftsverhältnis mit der sündigen Menschheit gestiftet, so ist der Glaube an Jesum Christum das Mittel der Teilnahme an dieser Gemeinschaft (Röm. 1,16. 17), Synthese des subjektiven Personlebens mit dem objektiven Heil. Da aber, wie wir oben sahen, das religiöse Bewusstsein in seiner besonderen Gestalt die ganze Persönlichkeit bestimmt, demnach dem Weltbewusstsein wie dem Gattungsbewusstsein sein Gepräge aufdrückt und seine Richtung anweist, so bekommt der Glaube durch diese Verbindung des religiösen Bewusstseins mit den endlichen Bewusstseinsformen die Anregungskraft für Erkenntnis, Selbstgefühl und Lebenstrieb, Gemeinsinn und Gemeinschaftshandeln, dass dem Glauben, der Gott gegenüber nicht Aktivität sein kann, nach dieser Seite hin ein Moment der Aktivität innewohnt. Luther hat das so ausgedrückt, dass die *fides* nicht *otiosa* sein kann.

So ist der Glaube die Bewegungskraft der christlichen Erkenntnis, des christlichen Ewigkeitsstrebens und der christlichen Liebestätigkeit.

2. Die christliche Sittlichkeit unterscheidet sich also spezifisch von aller ausserchristlichen dadurch, dass die letztere der natürlichen Ausstattung des Menschen entwächst, dagegen die erstere dem Glaubensstande oder dem Gnadenstande angehört. Dieser entsteht mit dem Verzicht auf selbsttätige Rechtfertigung durch eigene Leistungen des natürlichen Menschen (Röm. 5,21. 7,4), indem das Subjekt seine Sünde erfahrungsmässig als unüberwundene und aus eigener Kraft unüberwindbare erkennt, daran verzagt, durch Werke sich die Gerechtigkeit zu erwerben, Gottes Wohlgefallen zu erlangen und das Heil zu erreichen, und sich infolgedessen der Gnade Gottes zuwendet, welche die Vergebung der Sünden nicht an menschliche Bedingungen bindet, sondern jedem anbietet, der sie in Christo ergreifen will, und die Gemeinschaft mit Gott mit jedem ermöglicht, der sich durch den Glauben Jesu Christo eingliedern will. In aller andern Religiosität ist das Wohlgefallen Gottes bedingt durch das Tun des Menschen. Dagegen in Christo ist vermöge der Aktivität der göttlichen Gnade, die von sich aus den Menschen erlöst, das göttliche Wohlgefallen jedem zugewandt, der in Jesu Christo ist (5,9. 17 ff.); denn in Gottes Wohlgefallen am Weinstock sind (Joh. 15) eingeschlossen die Reben. Alle Jünger Jesu sind Glieder an ihm, haben also auch teil an der Liebe Gottes zum Sohn der Liebe. Indem also Jesus Christus durch sein Tun und Leiden im Gehorsam gegen den Vater (Röm. 5,15 ff.) sich das Wohlgefallen

des Vaters zugeeignet hat, hat er die Gemeinschaft mit Gott ein für allemal für alle diejenigen erworben, die sich im Glauben ihm eingliedern. Der Gekreuzigte und Erhöhte, der um unserer Sünden willen dahingegeben und um unserer Rechtfertigung willen auf-erstanden ist (Röm. 4,25), versetzt alle diejenigen in die Gnade Gottes, die im Glauben an ihn als den Mittler zwischen Gott und den Menschen, als den Erlöser und Versöhner der sündigen Menschheit, sich von der Liebe und Barmherzigkeit Gottes aufnehmen lassen. Wer aber die Gnade Gottes hat, der hat damit Vergebung der Sünden; und wer, durch den Glauben Christo eingegliedert, von Gott in Jesu Christo angesehen wird, der hat als Glied Christi teil (und zwar realen Anteil) an der Gerechtigkeit Christi, wie Luther das im Traktat von der christlichen Freiheit in grundlegender Weise entwickelt hat. Glaube und Rechtfertigung bezeichnen also den Gnadenstand nur nach seinen zwei Seiten, der Glaube nach Seiten der menschlichen Rezeptivität, die Rechtfertigung nach Seiten der Aktivität der durch Christum zugewandten göttlichen Gnade. Insofern diese Glaubensgerechtigkeit auf der Aktivität der göttlichen Gnade ruht und durch die Eingliederung in Jesum Christum gewonnen wird, in der persönlichen Zueignung der Erlösung besteht, ist sie *justitia imputata*.

Die Glaubensgerechtigkeit ist nirgends anders vorhanden als im Glaubensleben dessen, der die Rechtfertigung erfährt; und ohne den Gnadenstand desselben ist sie überhaupt nirgends. Und wollte man die „Gottesgerechtigkeit“ als göttlichen Akt fassen, so kommt man auf dasselbe Resultat. Denn Gott wirkt, wie Luther festgestellt hat, stets in *causae secundae*, also in der Welt oder in Menschen: Die Gottesgerechtigkeit ist also eine Gotteswirkung in Gläubigen. Die falsche Objektivierung des Begriffs entspricht einerseits einer anthropomorphen Gottesvorstellung, andererseits einer scholastischen Entleerung der Religiosität.

Auch Pfeiderer in seinem Paulinismus (Leipzig 1873) hat die Darstellung der Rechtfertigung als eines objektiven forensischen Akts, bei dem hinterher zu fragen ist, wie er dem Menschen subjektiv zum Bewusstsein kommt. Als ob Paulus ein Scholastiker gewesen wäre, der traditionelle Dogmen intellektualistisch bearbeitet hätte! Die ganze Lehre des Paulus ruhte (Gal. 1,12) auf Offenbarung, d. h. auf Selbstbekundung Jesu Christi in seinem religiösen Gemütsleben, war also frischer Ausdruck religiöser Erfahrung. Man erhebt keine Lehre des Paulus dadurch zum Verständnis, dass man sie von ihrer religiösen Wurzel los-schneidet. Und Luther ist der Erneuerer der paulinischen Rechtfertigungslehre dadurch geworden, dass er sie erlebt hat.



3. Was der Mensch mit aller, auch der gesteigertsten Kraft eigener Anstrengung nicht erreichen kann, die Erzeugung der Gerechtigkeit, das hat der Jünger Jesu ohne eigene Kraftanstrengung im Stillewerden gegenüber der Wirkung Gottes, also in der Stillestellung des Eigenwillens egoistischer Selbsterlösung durch religiöse Empfänglichkeit als Gnadengeschenk Gottes (Röm. 9,30—32). Die ruhelose Entfernung vom erstrebten und nie erreichten Ideal ist aufgehoben durch die Vereinigung mit dem persönlich gewordenen Ideal, dem sündlosen Erlöser, der den Gläubigen in die Zugehörigkeit zu sich aufnimmt. Der beunruhigende Abstand der Wirklichkeit von der sittlichen Idee ist überbrückt durch die Versetzung der in Christo verwirklichten Idee in das Innere, in dem Christus durch den Glauben die Bewegungskraft geworden ist. Indem der Jünger Jesu durch den Glauben ein Glied an ihm geworden ist, sieht ihn Gott in Jesu Christo, also eingehüllt in Jesum Christum den Gerechten (1. Joh. 2,1. Joh. 12,26). Diese religiöse Tatsache, dass der Gläubige für Gottes Urteil, insofern ein Glied am Leibe Christi, als gerecht angesehen wird (Röm. 8,31. Hebr. 10,25) empfängt ihren begrifflichen Ausdruck in der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Die katholische Missdeutung der Lehre, als wenn die *justitia imputata* eine *justitia putativa*, eine willkürliche Einbildung, eine *justitia fictitia*, eine unwirkliche Illusion sei, ruht also auf einer völligen Verkennung ihres religiösen Inhalts, welche freilich durch protestantische Theologen begünstigt wird, die sie im Sinne einer von aller lebendigen Religiosität losgelösten Objektivität missverstehen. Die *justitia divina* des Gerechtfertigten ist vielmehr eine völlig reale, wie ja auch selbstredend ein göttlicher Akt, so auch die *justificatio* nie unwirklich, noch viel weniger aber wahrheitswidrig sein kann. (Melanchthon: *Veritas est opus dei, vere non ὑποκριτικῶς justificantis nos*). Vielmehr ist die Rechtfertigung durch Gott, die ja einzig dem Glauben zuteil wird, Inhalt der religiösen Erfahrung eben dieses Glaubens, der durch Christum in den Gnadenstand versetzt, also auch der Vergebung der Sünden teilhaftig geworden ist. Diese religiöse Erfahrung aber besteht darin, dass sich der sündige Mensch, der der eigenen Kraft keine sittliche Vortrefflichkeit zuschreiben kann, auch aus ihr kein sittlich wertvolles Tun, das Gott Anerkennung abnötigte, ableiten kann, vielmehr Sünde, die verurteilenswert ist, hervorgehen sieht, trotz seiner eigenen Mangelhaftigkeit als ein Glied am Leibe Jesu Christi durch ihn bei Gott in Gnaden stehend weiss. Die Rechtfertigung hat ihre subjektive

religiöse Voraussetzung in der grundlegenden Veränderung der gesamten Herzensstellung, die sich in der Bekehrung des Menschen zu Gott vollzogen hat, und bezieht sich auf die gottgewollte Normalität, in die das religiöse Bewusstsein durch die Bekehrung versetzt ist. Der Glaube ist ja tatsächlich, wie Luther das im Traktat von der christlichen Freiheit ausführt, religiöse Normalität. Und indem Gott den Glauben zur Gerechtigkeit rechnet, spricht er damit aus, dass auf Grund des Verdienstes Christi, in dem Gott die sündige Menschheit angenommen hat (Röm. 5,2. Eph. 3,12), die in dieses Verdienst eingeschlossenen Gläubigen in seine Gemeinschaft so zugelassen sind, dass die in ihnen noch vorhandene und aus dem Fleisch noch hervorbrechende Sünde kein Hindernis dieser nicht auf menschlicher Würdigkeit, sondern auf Gottes Gnade ruhenden Gemeinschaft bilden soll. Die tätige Kraft der von Gott gestifteten Erlösung schliesst jede Selbsterlösung aus: das ist der Kern der paulinischen Rechtfertigungslehre wie der Gnadenlehre des ganzen Neuen Testaments.

Obleich man allmählich gelernt haben könnte, was Religion ist und wie wenig Wert für sie scholastischer Doktrinarismus hat, meinen immer noch protestantische Theologen in der Art von Böhl, das evangelische „Zentraldogma“ von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben dadurch zu „retten“, dass sie es von der religiösen Erfahrung lostrennen, auf die dürre Objektivität einer statutarischen Doktrin zurückschrauben, zu der es vielfach in der Zeit der Orthodoxie entleert war, und so zu der Verständnislosigkeit verurteilen, bei der Möhlers Entstellung dieser Lehre verständlich wird. Vgl. Böhl, Von der Rechtfertigung durch den Glauben. Leipzig 1890. Dogmengeschichtlich betrachtet, hat Ritschl im 1. Bande seiner Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung eine gute Darstellung der reformatorischen Rechtfertigungslehre gegeben.

4. Hinge das Heil des Menschen an seinem sittlichen Gehorsam gegen Gott, so wäre er verloren (Röm. 4,15), da kein Mensch aus eigener Kraft die von Gott gewollte Normalität verwirklichen kann (Gal. 3,10 ff.), und soweit er eine gesetzliche Gerechtigkeit aus eigener sittlicher Kraft verwirklichen kann (Phil. 3,6. 9), diese *ἰδία δικαιοσύνη* (Röm. 10,3) den Hochmut eigener Leistung (Röm. 4,4. 11,6) mit sich führt, der als solcher Auflehnung wider Gott ist (Röm. 10,3), also Gottes Verurteilung finden muss (Röm. 4,2). Derselbe Gott aber, der in Christo allen eine ewige Erlösung gestiftet hat (Hebr. 9,12), fordert zur Anteilnahme an derselben in bezug auf seine Heilsveranstaltungen Gehorsam gegen seinen Heilswillen (wie er in der Heilsverkündigung nahe kommt), d. h. *ὑπακοὴ πίστει* (Röm. 1,5. 10,3. Joh. 3,36). Wer diesen Glaubensgehorsam vollzieht, tritt damit in das von

Gott begründete und gewollte normale religiöse Verhältnis ein, hat also damit eine reale religiöse Gerechtigkeit. Da nun aber aus diesem religiösen Gehorsam der sittliche notwendig erwächst, liegt der ganze Gehorsam schon in jenem beschlossen; und so hat ja auch Jesus Christus, indem er gehorsam gegen Gott das Opfer der Selbsthingabe an ihn vollzog, in seinem Gehorsam dem Vater den Gehorsam der ganzen in ihm in nuce beschlossenen Gemeinde dargestellt (Röm. 5,19), so dass alle in dieses Opfer eingeschlossen sind, die durch jenen Glaubensgehorsam sich mit Christo zusammenschliessen. Rechtfertigend ist freilich nicht der ethische Gehorsam gegen Gottes Gesetzeswillen, sondern der religiöse Gehorsam gegen Gottes Heilswillen. Aber in diesem liegt prinzipiell allerdings auch die Willigkeit zum Tun des ethischen Willens Gottes, aber bei der Einsicht in die eigene Unfähigkeit dazu und der Hingebung an die Gnade, die alle Kraft zum Tun des Guten frei schenkt. Darum hat Luther gelehrt, dass der Glaube der Rechtfertigung als Gehorsam gegen Gott schon eine tatsächliche Gerechtigkeit in religiösem Sinne ist.

Luther (Von der christlichen Freiheit, a. a. O. S. 288 f.): „Es ist mit dem Glauben also getan, das er den, dem er glaubt, aufs allerhöchste verehrt und achtet, insofern er ihn nämlich für wahrhaftig achtet und glaubwürdig. Denn es gibt keine Ehre, die gleich sei der hohen Meinung von der Wahrheit und Gerechtigkeit, welche Ehre wir dem erweisen, dem wir Glauben schenken: oder könnten wir jemand etwas Höheres zuschreiben als Wahrheit und Gerechtigkeit und vollkommene Güte? . . . . Also auch wenn die Seele Gottes Verheissung festiglich glaubt, so achtet sie ihn für wahrhaft und gerecht, mit welcher Meinung sie Gott tut die allergrösste Ehre, die sie ihm tun kann; das ist die höchste Gottesverehrung, ihm zu geben Wahrheit, Gerechtigkeit und alles, was man dem zuzuerteilen schuldig ist, dem man glaubt. Da gibt sich die Seele ganz bereitwillig hin allem Vorhaben Gottes, da heiligt sie seinen Namen und lässt mit sich handeln, wie es Gott gefallen mag; denn an seinen Verheissungen hangend, zweifelt sie nicht, er sei wahrhaftig, gerecht und weise, wie er auch alles aufs beste tun, ordnen und versorgen werde. Ja, ist nicht eine solche Seele in diesem ihrem Glauben Gott in allem am gehorsamsten? Was bleibt also für ein Gebot übrig, das solcher Gehorsam nicht überreichlich erfüllt habe? Welche Fülle ist voller als allerlei Gehorsam? Aber diesen leisten nicht die Werke, sondern allein der Glaube.“

Vorrede zum Römerbrief: „Gerechtigkeit ist nun solcher Glaube, und heisset Gottes Gerechtigkeit oder, die vor Gott gilt, darum, dass sie Gott gibt und rechnet für Gerechtigkeit um Christi willen, unsers Mittlers, und machet den Menschen, dass er jedermann gibt, was er schuldig ist. Denn durch den Glauben wird der Mensch ohne Sünde

und gewinnet Lust zu Gottes Geboten, damit gibt er Gott seine Ehre und bezahlet ihm, was er ihm schuldig ist. Aber den Menschen dienet er williglich, womit er kann, und bezahlet damit auch jedermann.“

Was also dem Jünger Jesu in ethischer Hinsicht noch fehlt, kommt für Gottes Urteil, das in dieser Hinsicht forensisch heissen kann (Apolog. III, 184, vgl. Conc. F. Sol. Decl. III, 17. 62), nicht in Betracht angesichts der Eingliederung in Christum und wird ersetzt durch die gesamte religiöse Herzensverfassung, nach der der Gläubige, wenn auch noch sündig (Röm. 4,5), doch schon ein neuer Mensch ist. Die Gerechtigkeit also, die der justificatus hat, ist keine aktive (aus eigener Tatkraft erzeugte), keine ethische (etwa in sittlicher Normalität der gesamten Handlungsweise bestehende), sondern eine religiöse, ruhend auf dem Verdienst Jesu Christi, wurzelnd im Zusammenschluss mit ihm, bestehend im normalen Verhältnis zu Gott.

Die evangelische Rechtfertigungslehre schliesst demnach in sich einerseits eine klare Trennung, andererseits eine unauflösliehe Verbindung des Religiösen und Ethischen. Einerseits nämlich gibt sie hinsichtlich der Erlösung Gott allein die Ehre, stellt den Menschen für sein Heil allein auf Christum, macht ihn unabhängig (Röm. 4,16) von seinem eigenen Tun, das in seiner Wertlosigkeit ihn der Verdammnis anheimliefern müsste; nicht das selbstische Tun des Menschen gibt ihm Geltung vor Gott, die Gnade allein tut es, und des Menschen Sache ist nicht Selbsttunwollen, sondern auf alle Selbstherrlichkeit verzichtende, demütige Ergreifung der göttlichen Gnade (Röm. 4,21): so wird die Rechtfertigung allein auf religiösem Wege gewonnen. Wenn aber hier die ethischen Anforderungen vor der religiösen Betrachtung zurücktreten, so kommt andererseits in Betracht, dass die religiöse Normalität die ethische ihrem Wesen nach notwendig erzeugt. Weil aber die ethische Normalität für die natürliche Kraft des kreatürlichen Menschen unrealisierbar ist, hat Gottes Gnade in der Erlösung durch Jesum Christum Mittel und Wege geschaffen, auch ohne ethische Normalität den Gläubigen seine Gemeinschaft zu erschliessen und sein Wohlgefallen zuzuwenden, also eine von ihm stammende und vor ihm geltende (Phil. 3,9) Gerechtigkeit zu erzeugen.



§ 25.

**Der Glaube als Triebkraft sittlichen Handelns.**

Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Leipzig 1895.  
Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus. Halle 1904.

Da die normale Funktion des sittlichen Bewusstseins durch das religiöse bedingt ist, so muss, sowie das Gottesbewusstsein in die von Gott gewollte normale Verfassung versetzt ist, auch das sittliche Bewusstsein zur Kräftigkeit entbunden werden. Wie der Glaube alle Seiten des Seelenlebens frei macht zur reinen Entfaltung, so entfesselt er auch das sittliche Bewusstsein zur Freiheit, indem dieses nicht mehr wesentlich in Wechselwirkung mit einer äusseren Norm verharret, sondern in der immanenten Anregung durch das religiöse Bewusstsein vermöge des inneren Lebenstriebes des Subjekts in Bewegung gesetzt wird. In dieser inneren Entbindung, Beseelung, Anregung und Kräftigung des sittlichen Bewusstseins erweist sich der Glaube als Triebkraft sittlichen Handelns. Weit entfernt also, dass die Rechtfertigung allein durch den Glauben sittliches Handeln überflüssig machte oder gleichgültig dagegen machte, liegt im Glauben nach Luther gerade die Anregungskraft zum sittlichen Handeln, die, weil sie eine immanente ist, nicht nur dazu den Antrieb, sondern auch die Fähigkeit gibt. Darum folgt der Glaubensgerechtigkeit mit innerer Notwendigkeit die Lebensgerechtigkeit.

1. Wenn auch die Glaubensgerechtigkeit ohne sittlich wertvolle Leistungen des Subjekts, die Anspruch ergäben, auf Grund derselben als ethisch gerecht beurteilt oder anerkannt werden zu müssen, ja auf Grund der erkannten und anerkannten Unfähigkeit zu solcher Rechtbeschaffenheit zustande kommt, so verhält sie sich doch nicht gleichgültig gegen das sittliche Handeln und macht noch viel weniger die Verpflichtung zum sittlichen Handeln irgendwie hinfällig (Röm. 6,15 ff.). In der *justificatio* liegt schlechterdings nichts, was die Gebundenheit des sittlichen Bewusstseins an Gottes Willen oder das Sittengesetz auch nur einschränkte. Vielmehr kommt ja schon die Bekehrung auf sittlichem Wege zustande, eben durch das Gefühl der schlechthinnigen Verpflichtung zu ethischer Normalität, das vermöge der Einsicht in die Unfähigkeit der natürlichen Kraft zur Verwirklichung des sittlichen Ideals der Gnade in die Arme treibt, nicht nur um von ihr die Vergebung der Sünden, sondern auch die Kraft zum Tun des Guten zu erlangen. Durch die

Rechtfertigung aus Gnaden wird also zwar genommen das Schuldgefühl, die Last der Trennung von Gott und die Furcht vor dem Zorne Gottes, wie denn Luther in ihr unermüdlich den Trost der erschrockenen Gewissen betont hat, aber nicht das Gefühl der sittlichen Verpflichtung, das auch Luther in keiner Weise eingeschränkt wissen wollte. Denn die Gnadengabe der δικαιοσύνη θεοῦ hat zwar den Sinn, dass der Mangel ethischer Normalität die Gemeinschaft mit Gott nicht hindern oder aufheben soll, aber in keiner Weise den, dass Gott auf die ethische Normalität des Gläubigen verzichtete (Röm. 6,1). Vielmehr hat sie gerade auch die Bedeutung, dass die Kraft zu ethischer Normalität, die in der Willensfreiheit des natürlichen Menschen nicht gefunden wurde, nach Röm. 6,11 ff. gewonnen werde aus der Gnade.

Der Vorwurf der Gegner des Apostels Paulus wie der Gegner der Reformation, dass die paulinisch-evangelische Gnadenlehre gute Werke hindere und der sittlichen Laxheit Tor und Tür öffne (Röm 6,1. 15), war nicht bloss ein Vorwurf des Unverstands und der Bosheit, sondern besonders religiöser und sittlicher Minderwertigkeit, die wahrhaft sittliche Höhe zu verstehen unfähig ist. Genau so konnten die Pharisäer nicht begreifen, dass der Herr ihre gesetzliche Vortrefflichkeit verwarf und bussfertigen Sündern das Himmelreich zusprach. Aber der Reformation gegenüber war der Angriff auch Ergebnis klerikaler Herrschsucht. Denn dass sich die Notwendigkeit vieler guten Werke kirchlich einleuchtender machen, ja abzwängen lässt, wenn den Werken die Bedeutung zugeschrieben wird, mit ihnen den Himmel zu verdienen, ist klar. Schon in Cyprians Traktat de opere et elemosynis tritt dieser Hierarchismus hervor, der auf eifriges Werketun durch die Lehre von ihrem satisfactorischen und meritorischen Wert drückt. Und in der Gegenwart ist dieser Wert der Werke noch ein Mittel, an Sterbebetten der Ewigkeitsfurcht reiche Vermächtnisse abzunötigen. Auf solche Anspornung guter Werke musste die Reformation allerdings verzichten.

2. Dass die sittliche Verpflichtung, weit entfernt durch die Glaubensgerechtigkeit irgendwelche Schwächung, Einschränkung oder Beeinträchtigung zu erfahren, vielmehr durch diese Bestätigung, Stärkung und Vertiefung gewinnt, wird dargestellt in verschiedenen biblischen Gesichtspunkten, die alle von der Reformation aufgenommen worden sind.

Weil diese Gesichtspunkte nur in verschiedener Form die innere ethische Gesetzmässigkeit des Glaubens ausdrücken, erübrigt es, sie auf einander zu reduzieren.

a) Im religiösen Bewusstsein ist enthalten das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott. Im Glauben wird dieses bejaht, anerkannt und zur bestimmenden Lebensmacht erhoben. Der Gläubige ist nicht bloss als Geschöpf ab-

hängig von Gott, er weiss sich von ihm abhängig für Heil und Seligkeit und erfährt diese Abhängigkeit in einem von freudiger Hingebung beseelten Gemeinschaftsverhältnis. In diese bewusste und gewollte Abhängigkeit des Gläubigen ist also die ethische Abhängigkeit mit eingeschlossen (Röm. 6,22). Mit dem Gnadenstand verbindet sich die Willigkeit, wie das Herz, so auch die Handlungsweise von Gott leiten und bestimmen zu lassen.

b) Dasselbe spricht sich aus in der Tatsache, dass die Bekehrung die Versetzung aus der Welt (Joh. 17,15. 15,19) auf den Boden des Reichs Gottes bedeutet. Herrscht im κόσμος die Sünde (1. Joh. 5,18. 19. Gal. 1,4), so ist das Reich Gottes der Ort, wo Gottes Wille geschieht. Die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes schliesst also in sich die Einfügung in Gottes Willen (Matth. 13,8. 23. 30 u. s. w.).

c) Der Bekehrte gehört nicht mehr sich selbst an. Die Sünde liegt in der Selbstsucht; diese ist Selbstheit gegenüber Gott und den Menschen. Durch die Bekehrung wird im Gläubigen das idiozentrische Wesen durch das Theozentrische ersetzt. Libertas christiana servitium dei. Die δουλεία θεοῦ Röm. 6,22 ist aber mit der δουλεία δικαιοσύνης identisch (Gal. 5,13). Hört die Selbstheit auf Gott gegenüber, so hört sie damit überhaupt auf, bestimmender Lebenszweck zu sein und infolgedessen das Verhalten zu den Nebenmenschen zu bestimmen.

d) Die justificatio eignet allein dem Gliede Jesu Christi. Wo aber Christus ist, da ist er als der, der den Willen seines himmlischen Vaters tut (Joh. 4,34). Wo also Jesus Christus nicht in dieser ethischen Weise wirkte (Joh. 15,5), da wäre wirkliche Zugehörigkeit zu ihm nicht. Niemand könnte das weisse Gewand (Off. 7,13), gewaschen im Blute des Lammes, sein eigen nennen, in dem Christi Heiligkeit und Gerechtigkeit sich nicht als wirksam erwiese.

e) Im Begriffe der Rechtfertigung selbst liegt eine Bestätigung und Verstärkung der sittlichen Aufgabe. Denn ist der Gläubige durch sie der δικαιοσύνη teilhaftig geworden, so ist er aus der Sphäre der Sünde in die der Gerechtigkeit versetzt (Röm. 6,18). Die Zugehörigkeit zu dieser Sphäre muss sich aber darin betätigen, dass der Gläubige sich ihr angehörend weiss und diese Angehörigkeit im Leben bekundet und bekunden will (Röm. 6,19 ff.). Würde jemand der Sünde leben, so würde er zeigen, dass er ihrer Sphäre und nicht der der Gerechtigkeit angehörte, also Glaubensgerechtigkeit nicht hätte.

Daraus, dass die Rechtfertigung allein durch den Glauben das Materialprinzip der Reformation im Gegensatz zum Katholizismus ist, folgt noch nicht, dass sie ein Lehrprinzip bildet, aus dem das evangelische Lehrsystem in sich entwickelt werden kann. Weder einer der Reformatoren noch einer der grossen Dogmatiker hat es so behandelt. Was den Hauptpunkt des Kampfs der morgenländisch-orthodoxen Kirche gegen die römische bildet (theologisch die Ablehnung des Ausgangs des Geistes aus Vater und Sohn, praktisch die Bestreitung des päpstlichen Primats), bildet darum noch nicht ihr Lehrprinzip in sich; und ebensowenig hat der Baptismus sein Lehrprinzip in der Bestreitung der Kindertaufe. Es war also nicht richtig, wenn Kähler das christliche Lehrsystem vom „Grundartikel“ der Rechtfertigung aus darzustellen unternahm: was die Bestimmtheit der evangelischen Frömmigkeit im Abstand von der römischen kennzeichnet, ist darum noch nicht geeignet, als Ausgangspunkt der Darstellung dieser Frömmigkeit in sich zu dienen. So tritt denn auch an die Stelle der Rechtfertigung allein durch den Glauben der rechtfertigende Glaube — was etwas begrifflich anderes ist. Und Kählers Ethik geht aus vom Stand des gerechtfertigten Sünders. Indem sie aber die Betätigung eines in der Bekehrung begriffenen Sünders entfalten soll, wird der Ausgangspunkt wieder ein anderer. Und der Aufriss nimmt gar Christum im 1. Teil zur Grundlage (Gesetz, gegeben in Christi Urbild) und das Reich als das jenseitige höchste Gut (das von den Mit-erben Christi erworben wird) im 3. Teil zum Ziel, so dass das Handeln in der Nachahmung Christi (im 2. Teil) dazwischentritt. Der Versuch, die Rechtfertigung als Lehrprinzip aufzustellen, ist also in der Ethik nicht durchgeführt.

3. Dass ihrem Wesen nach Glaubensgerechtigkeit zur Lebensgerechtigkeit drängt, liegt an und für sich schon darin, dass jede Zuständlichkeit potentiell wirkt, sich in Akten äussert und betätigt; wo solche Auswirkung ausbleibt, muss die ruhende Zuständlichkeit sich selbst still stellen, also auflösen. Luther hat das oft ausgesprochen (namentlich in dem gewaltigen Sermon von guten Werken 1520) in dem Bilde von dem Baum und den Früchten: ehe der Mensch gute Früchte bringen kann, muss er ein guter Baum sein, ist er aber durch die Rechtfertigung ein guter Baum geworden, muss er auch die Früchte der Glaubensgerechtigkeit bringen. Seinem in der Rechtfertigung gewonnenen Lebensbestande gemäss sieht sich der Gläubige auf die Aufgabe hingewiesen, die religiöse *δικαιοσύνη* in eine ethische umzusetzen (Röm. 6,13. 19). Ist der Gläubige, religiös betrachtet, *δικαιος*, nämlich *ἐνώπιον θεοῦ* (Röm. 3,20) durch die göttliche Gnade, als Glied am Leibe Jesu Christi, also den Einschluss in seine Person und sein Verdienst, so muss ihm die unverdiente Aufnahme in die Liebe Gottes und Christi ein Ansporn sein, ihrer nicht unwert zu sein.



Er hat also die Aufgabe, die religiös besessene *δικαιοσύνη* in einer ethischen zu bewähren. Was der Christ religiös ist, *δικαιος*, das muss er sittlich werden. Ist er durch Gottes Liebestat *ἅγιος* im Sinne der Gottgeweihtheit (1. Kor. 1,1. 2. Kor. 1,1. u. s. w.) so muss er diese religiöse Heiligkeit als sittliche ausgestalten in der Heiligung (1. Petri 1,15).

In Anlehnung an die antike Moral, die wiederholt (Plato, Aristoteles, Cicero u. a.) die Tugend im Begriff der Gerechtigkeit beschlossen hatte, haben auch Lehrer der alten Kirche, wie der doctor justitiae Laktanz, in diesem Begriff die gesamte Gottesverehrung in Religiosität und Sittlichkeit zusammengefasst, wie denn Laktanz unter justitia die Gesamtheit aller Tugenden, speziell als Haupttugenden die pietas und die aequitas (beneficentia, misericordia, aequitas) begreift. Diese Formulierung, bei der die Lebensgerechtigkeit nicht Ausfluss der Glaubensgerechtigkeit ist, sondern die der christlichen Erkenntnis entsprechende Bewährung der Lehre im Leben, ist bis heut in der katholischen Kirche geltend.

Anselm, de casu diab. 9: justitiam credere debemus esse ipsum bonum, quo sunt boni, i. e. justi et angeli et homines; et quo ipsa voluntas bona sive justa dicitur.

4. Der grundlegende Unterschied der evangelisch-christlichen Moral von der jüdisch-pelagianischen, ja jeder ausserchristlichen besteht darin, dass in dieser die Gerechtigkeit Erwerb guter sittlicher Handlungen ist, während nach jener solche überhaupt nur unter der Voraussetzung der vorhandenen guten Gesamtbeschaffenheit oder der Gerechtigkeit möglich sind. So hat überall auf ausserchristlichem bzw. ausserevangelischem Boden die Sittlichkeit etwas Zerstückeltes: die einzelnen sittlichen Handlungen sollen sich in einer Beschaffenheit der Person verdichten und ihr ein Werturteil zuziehen. Dieses Bestreben hängt aber nach dem Gesetz, dass nur der gute Baum gute Früchte bringen kann, in der Luft, da im sündlichen Menschen Gerechtigkeit nicht ist, er also auch keine „guten Werke“, die in Gottes Augen diesen Wert hätten, tun kann. Die Aufgabe, durch Gutestun Gerechtigkeit zu erzeugen, ist also wurzel- und ziellos. Indem aber aus dem Zusammenbruch des alten natürlichen Menschen durch die Gnade Gottes in Jesu Christo die Glaubensgerechtigkeit erwächst, tritt die Gerechtigkeit an den Anfang alles sittlich guten Handelns als Ausgangspunkt und Wurzel desselben: die ganze Moralität ist nur Ausgestaltung der aus der Hand der Gnade empfangenen *δικαιοσύνη*. Damit fehlt der christlichen Sittlichkeit die Unruhe des unerreichten und unerreichbaren Ideals: der Gläubige hat die Gewissheit der gött-

lichen Gnade abgesehen von jeder eigenen Vortrefflichkeit. Der christlichen Sittlichkeit fehlt ferner die Zersplitterung der Einzelhandlungen, aus der die Gesamtbeschaffenheit der Gerechtigkeit erwachsen soll und nie erwächst: so wie er ist, mit seinem tiefsten Streben nach Gottgemässheit und dem schmerzlichen Bewusstsein all seiner Mängel, ist er in die Gnade aufgenommen und durch sie ein Kind Gottes geworden. Jede Wertschätzung der Werke als Verdienste fällt damit hinweg. Das katholische Bewusstsein eigenen Sollens und Könnens blickt bei den *opera* hinaus auf das, was durch die erworben werden soll: durch *merita* die ewige Seligkeit. Das evangelische Bewusstsein blickt bei allem Tun des Guten zurück auf die erfahrene Gnade Gottes; jenes will durch die *bona opera* selbsttätig Ziele bei Gott erreichen, für dieses ist alles Tun des Guten nur Äusserung des Gnadenstandes. Während für die katholische Frömmigkeit der Zweiklang von Glauben und Werken bezeichnend ist, ist die evangelische Frömmigkeit einheitlich in dem Glauben, der durch die Liebe sich wirksam erweist.

Luther: „Also hat Aristoteles gelehrt: wer viel gutes tut, der wird dadurch gut.“

Der jüdische Begriff der Gerechtigkeit als gesetzlicher Normalität oder als durch gesetzlich normales Handeln zu erwerbender Qualität ging durch Vermittelung des Judenthums in die altkatholische Kirche über. Clem. II, 11,7: *ἐὰν οὖν ποιήσωμεν τὴν δικαιοσύνην ἐναντίον τοῦ Θεοῦ, εἰσέξομεν εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ καὶ ληψόμεθα τὰς ἐπαγγελίας.* 18,2: *σπονδάω τὴν δικαιοσύνην διώκειν, ὅπως ἰσχύω καὶ ἐγγύς αὐτῆς γενέσθαι, ὑποβούμενος τὴν κρίσιν τὴν μέλλουσαν.* Das Anschauungsbild der Gerechtigkeit als einer von Gott anzuerkennenden Normalität selbsttätiger Leistung wurde dann allgemeines Eigentum der katholischen Kirche (Ähnlich steht's mit dem Begriff der Heiligkeit Const. ap. 1,7: *ἐπιστρέψατε παραιτούμενοι πάντα τὰ ἡμέτερα εἰς τὸ ὁσίους εὐφραθῆναι ὅμῳς ἐν ζωῇ αἰωνίῳ παρὰ Θεοῦ*).

Auf der andern Seite freilich wurde die Normalität Erzeugnis sakramentaler Wirkungen.

Die Kombination beider Vorstellungen vollzog sich im katholischen System so, dass die *justificatio* als ein Prozess angesehen wurde, in dem der Einzelne darauf angewiesen war, die *justitia* durch die Teilnahme an den Sakramenten und durch gute Werke zu<sup>9</sup>mehren. Die *justitia infusa* oder *inhaerens* führt das Trid. sess. 7 auf die Sakramente zurück, *per quae omnis vera justitia vel incipit vel coepta augeatur vel amissa reparatur*, und lehrt von den guten Werken sess. 6, can. 32: *ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum.*

Der katholische Zweiklang von Glauben und Werken ist nur möglich bei der Verkirchlichung des Glaubensbegriffs, nach der der Glaube zum Gehorsam gegen die leitende und lehrende Kirche, also moralisch zu einer Tugend wird. Ist dagegen der Glaube die höchste Form des religiösen Bewusstseins, eben in seiner Rezeptivität für Gottes Heilsgnade, so ist er nicht bloss, wie bei der katholischen Anschauung, die kirchliche Bedingung oder Voraussetzung, unter der das freiheitlich bedingte sittliche Handeln Wert hat, sondern Wurzel oder Quell der nova vita. Ein Glaube, der nicht die nova obedientia erzeugte, wäre nicht wahrhaft evangelischer, wahrhaft christlicher, sondern toter oder Scheinglaube (Jak. 2,17). Nun kann allerdings der Glaube seine Bewegungskraft auf den sittlichen Trieb in stärkerem oder geringerem Masse ausüben. Wo aber Hemmungen der Selbstsucht diese aufheben, muss notwendig auch das Glaubensleben absterben.

Dass der Glaube so notwendig sittliches Handeln erzeugt, wie das Licht leuchtet und wärmt, hat Luther kräftig betont. Nach der bekannten Vorrede zum Römerbrief ist „Glaube ein göttlich Ding in uns, das uns umwandelt und neu gebietet aus Gott und tötet den alten Adam, machet aus uns ganz andere Menschen von Herzen, Mut, Sinn und allen Kräften und bringet den heiligen Geist mit sich. O, es ist ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, dass unmöglich ist, dass er nicht ohne Unterlass sollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie getan und ist immer im Tun. Wer aber nicht solche Werke tut, der ist ein glaubloser Mensch, tappet und siehet um sich nach dem Glauben und guten Werken und weiss weder, was Glauben noch gute Werke sind, wäschet und schwätzet doch viel Worte vom Glauben und guten Werken.“ — „Daher der Mensch ohne Zwang willig und lustig wird, jedermann Gutes zu tun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und zu Lob, der ihm solche Gnade erzeigt hat. Also dass unmöglich ist, Werke vom Glauben zu scheiden, ja so unmöglich, als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden.“

## § 26.

### **Die ethische Stimmung.**

Lemme, Art. Hochmut. Realencykl. B. 8. Leipzig 1900. Rüegg, Art. Gehorsam. Realencykl. Bd. 6. Leipzig 1899.

Wie die einzelnen sittlichen Handlungen von sehr verschiedenen Stimmungen begleitet sein können (Unlust, ja Widerwille,

widerstrebende Beugung, Pflichtgefühl u. s. w.), so kann auch die ethische Stimmung im Christenleben für das Gesamt-handeln sehr verschieden sein. Auch im Glaubensleben gibt es noch Stimmungen der Unlust und Trägheit, der Lauheit, des Zweifels, ja des Verzagens. Die normale Stimmung des gläubigen Jüngers im sittlichen Handeln ist die des willigen Gehorsams, der Dankbarkeit und der Demut.

Hebbel: „Da, wo die Ehrfurcht fehlt, fehlt alles.“

Entsprechend den den Kindern gegen die Eltern zukommenden „Pflichten der vertrauensvollen Ehrfurcht, des Gehorsams und der Dankbarkeit“ (§ 1091) sagt Rothe § 981: „Ihre bestimmtere Färbung erhält diese Liebe zu Gott durch die tiefe, demuts- und anbetungsvolle Ehrfurcht vor ihm, die kindliche Dankbarkeit gegen ihn, den unbedingten Gehorsam gegen ihn, das sorgen- und rückhaltlose Vertrauen zu ihm, von denen sie getragen wird.“

### 1. Gehorsam.

Das sittliche Handeln in Form des Gehorsams gegen Gott entspricht stets der Vorstellung der göttlichen Allmacht. Wo also, wie im Pantheismus (Spinoza, Schleiermacher) und Deismus (Ritschl, Harnack), die göttliche Allmacht geleugnet oder aufgehoben wird, muss auch (mag er bestritten werden oder nicht) der Gehorsam gegen Gott hinfällig werden. Und wo, wie im Heidentum, die absolute Macht zur relativen wird, kann Nachgiebigkeit gegen den Willen der Götter nur die Form der ihrer Machtsphäre entsprechenden Zugeständnisse haben. Erst die Offenbarungsreligion fordert schlechthinnigen Gehorsam gegen die heilige absolute Persönlichkeit (1. Sam. 15,22. Apg. 6,7. 7,39. Röm. 16,26).

In heidnischer Religiosität handelt es sich vielfach garnicht um Gehorsam gegen die Götter, sondern um Gunstgewinnung, Beschwörung u. dergl. Und bei der beschränkten Macht der Götter ist Gleichordnung des Menschen mit ihnen, ja sogar Überordnung möglich. Das Griechentum, das die homerischen Helden mit den Göttern kämpfen und einen Gott durch den andern besiegt sah, konnte einen Gehorsam gegen die Götter nur in besonnener Ermässigung der Selbstsucht haben, die schädliche Zusammenstöße mit ihnen vermeidet. Und bei den Römern erschien die religio (die Verbindlichkeit) nach Art der Erfüllung pflichtmässiger Leistungen in einem gegenseitigen Rechtsverhältnis.

Dagegen auf Grund der alttestamentlichen Offenbarung Gottes als des heiligen und gerechten Schöpfers und Herrn der Welt, der Erfüllung seines sittlichen Willens fordert und vermöge des Vergeltungsgesetzes (Ps. 62,13. Spr. 24,12) über der Beobachtung desselben wacht, gestaltet sich unter der Triebfeder der Furcht das Verhältnis zum Herrn der Welt zum Gehorsam. (Deut. 27,10. Ps. 81,14).



Auf diese alttestamentliche Stufe der „Gesetzesreligion“ sank der Gehorsam gegen das Pflichtgebot im Rationalismus zurück.

Der Gehorsam kann völlig sklavisch sein, indem ohne oder gar wider Erkenntnis, Gefühl und Willen die Tätigkeit durch äusseren Zwang in den Dienst des gebietenden Herrn gestellt wird; er kann ohne inneren Trieb und ohne Willensbestimmung durch verständige Überlegung geleitet sein; er kann in Selbstidentifizierung mit dem Herrn einem unreflektierten Pietätsgefühl entspringen; vermöge des in innerlicher Treue Sichgebundenfühlens an den Herrn kann der Wille sich gemäss dem Willen des Herrn bestimmen. In allen diesen Formen findet sich der ethische Gehorsam gegen Gott im Alten Testament. Immer also bleibt er Unterordnung unter den Herrn der Welt, auch wenn die Barmherzigkeit und Güte des Hilfs- und Heilsgottes Israels das besondere Bundesverhältnis zwischen Gott und seinem Volk in den Vordergrund rückt. Auf diesem Grunde der besonderen Offenbarung und Heilsbekundung Gottes in Israel hat der Gehorsam oft das Gepräge der Freudigkeit der Erfüllung des Willens des Gottes (Ps. 40,9). Aber im Ganzen und Grossen verstummt im Alten Testament nicht die Klage über den Ungehorsam des Volks.

Indem im Neuen Testament vermöge des ewigen Gerichts das Vergeltungsgesetz, nach dem Gott jedem geben wird nach seinem sittlichen Handeln (Röm. 2,6. 2. Kor. 5,10), ausnahmslos gilt, ist die alttestamentliche Forderung des Gehorsams gegen Gott ebenso unaufgehoben (Apg. 4,19. 5,29) wie die Triebfeder der Gottesfurcht; aber der Gehorsam nimmt durch Jesum Christum eine neue Gestalt an. In dem Gehorsam Jesu Christi gegen den Vater ist nichts von Widerspruch gegen Erkenntnis, Gefühl und Willen mehr enthalten (Hebr. 10,7); indem Jesus Christus in seiner Wesensgemeinschaft mit dem Vater ihn und damit seinen Willen völlig erkennt (Matth. 11,27. Joh. 17,25), weiss er sich in seinem Selbstgefühl so mit dem Vater eins, dass Aufgebung des Willens Gottes Aufgeben seiner selbst sein würde (Joh. 4,34. 17,4); aus eigenem inneren Lebenstrieb heraus, der in der Erfüllung des Willens Gottes den persönlichen Lebensinhalt findet (Joh. 6,38. Hebr. 10,7), bewährt der von Herzen Demütige den Gehorsam (Röm. 5,19), der auch in den von Gott ihm bestimmten Leiden (Phil. 2,8) der freudigen Selbstbestimmung entspringt. Diese seelische Verfassung Christi erzeugt die entsprechende seiner Glieder, denen in Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung des innerlichen Gehorsams der Gesinnung (Jer.

31,33) Gottes Gesetz in das Herz geschrieben wird (Hebr. 8,10. 10,16). Im Neuen Testament gebietet Gott nichts mehr, wozu er nicht die Kraft der Erfüllung gibt. So wird der Gehorsam der kindliche innerer Freudigkeit (Aug. 6; vgl. Apol.): indem die Erkenntnis des Willens Gottes sich in dem Masse vertieft, wie die innere Lebensentwicklung fortschreitet, würde das Selbstgefühl des Gotteskindes sich selbst aufgeben müssen, wenn es sich ethisch von der Einheit mit dem Vater trennte, so dass der Wille sich ebenso auf die sittliche Selbstbildung wie auf die Selbstbestimmung zum Rechthandeln richten muss. Aber dieser kindliche Gehorsam ist werdend in der Annäherung an den Sohnesgehorsam Jesu Christi, dem jede Triebfeder der Furcht abgeht. So lange der innere Lebensbestand der religiösen Persönlichkeit noch nicht von selbst auch für das Wissen den gottgewollten Inhalt des Handelns ergibt, steht auch der Jünger Jesu noch auf der Stufe des knechtischen Gehorsams, der sich einer dem Innern fremden Forderung unterordnet (Joh. 15,15). Und wenn der Wille Gottes erkannt und die kindliche Willigkeit erwachsen ist, Gottes Willen zu erfüllen, aber vermöge der mangelnden Ausreifung des inneren Lebens dem Jünger Jesu doch noch die Kraft zur Ausführung des Gewollten gebricht, weil er in eigener Kraft, statt in der Kraft des Geistes handelt (Röm. 7,16 ff.), so verharret der Jünger Jesu noch auf der Stufe eines gesetzlichen Gehorsams, der sich in Christum einzuleben sich bemüht. Erst wo Christus selbst im Herzen regiert, erreicht der kindliche Gehorsam die Stufe der Freunde Jesu, die wirklich zur Ausführung bringen, was er von ihnen fordert (Joh. 15,14).

Indem der Gehorsam auf reformiertem Boden mehr willensmässig der objektiven Norm des Absoluten, auf lutherischem Boden mehr gemüthlich der Selbsterschliessung der Gnade gegenübersteht, hat der Gehorsam dort (z. B. im Genfer Katechismus) mehr das Gepräge gesetzlicher Beugung, hier mehr kindlicher Hingebung.

Während der evangelische Gehorsam Willensbejahung im Sichselbstfinden der sittlichen Natur ist, bedeutet der katholische Gehorsam Willensopferung, idealisiert durch falsche Analogisierung mit dem Opfer Christi, dessen Selbsthingabe tatsächlich höchste Bejahung der Persönlichkeit bedeutete. In der katholischen Gesamtanschauung wird eben der Gehorsam gegen Gott verkirchlicht, indem er dem auktoritativen Gehorsam gegen die Kirche und ihr Dogma gleichgesetzt wird. So sinkt die gesetzliche Wertschätzung des Gehorsams nicht nur auf alttestamentliche Stufe zurück, sondern noch unter diese herunter, da das A. T. stets den Gesichtspunkt der Abhängigkeit von Gott festhielt, im Katholizismus aber diese sich mit Menschenknechtschaft versetzt.

Die Bedeutung dieses Begriffs für das katholische System tritt in der Summa des Thomas besonders in den Ausführungen über den Glauben hervor (II, 2. qu. 2 ff.), wo die obedientia ein Korrelatbegriff der fides ist. q. 2. a. 5.: *bonum fidei in quadam obedientia consistit*. Der Gehorsam erscheint der katholischen Kirchlichkeit als christliche Grundforderung, Ungehorsam als Grundsünde individueller Zügellosigkeit, wie ja schon Adams Fall aus Ungehorsam kam.

Mit dieser Vernichtung des selbständigen Urteils wie des persönlichen Willens in Sachen der Überzeugung steht das Mönchsgelübde des Gehorsams, die sittliche Selbstbestimmung aufhebend, also die sittliche Individualität vernichtend, in Übereinstimmung. Das Mönchtum ist das stehende Heer des kirchlichen Gehorsams.

Gury, II, 168: „*Votum obedientiae est omnium votorum Religionis praestantissimum, cum per illud Religiosus bona maxime sibi intrinseca et excellentissima, voluntatem scilicet et intellectum ipsum, deo offerat et omnino consecret.*“ Die gesteigertste Form ist der Kadaver-Gehorsam der Jesuiten. *Constitutiones soc. Rom 1583.*

## 2. Dankbarkeit gegen Gott.

Haben wir oben gesehen, dass alle sittliche Gesinnung von dem Gefühl der Dankbarkeit begleitet und getragen sein muss, so gilt das von der christlichen Sittlichkeit, insofern die christliche Persönlichkeit sich von der Gnade Gottes begründet und getragen weiss, in dem Sinne der grundlegenden Dankbarkeit gegen Gott (1. Thess. 5,18. Eph. 5,20. Kol. 2,7. 3,15. u. s. w.). Tauler hat darum die aus Busse und Glauben erwachsende Gesinnung als Liebe der Dankbarkeit gezeichnet. Und der Heidelberger Katechismus hat daher in seinem dritten Teil das ganze sittliche Leben des Christen der Dankbarkeit unterstellt. Dieser Gesichtspunkt steht in direktem Gegensatz zu dem katholischen des *meritum* und ist in dieser Hinsicht richtig; aber er ist einseitig. Denn die Dankbarkeit bezeichnet nicht die eigentliche Wurzel christlicher Sittlichkeit, sondern das Bewusstsein der Bedingtheit des Gnadenstandes, das einerseits in das Gebet, andererseits in die Tat treibt (Matth. 18,32f.), wie denn das ganze Christenleben Ein Dank sein muss (1. Petr. 1,3. 1. Kor. 1,4. Phil. 1,3ff. u. s. w.). Wie aber das Gebet, wenn es nur Dankgebet wäre, notwendig pharisäisch verunreinigt werden müsste (Luk. 18,11), also der Ergänzung durch andauernde Bitte bedarf, so bedarf es auch andauernder Regulierung durch die Tat. „Darum sollen gute Werke dem Glauben folgen als Danksagungen gegen Gott“ (Apol. 3,68).

Mel. loc. (1521. de fid. eff.): *ubi fide degustavimus misericordiam dei et cognovimus bonitatem divinam per verbum evangelii, condonantis*

peccata, promittentis gratiam peccati: non potest animus non redamare deum ac gestire et velut gratitudinem suam mutuo aliquo officio pro tanta misericordia testari.

### 3. Demut (in religiösem Sinne).

Die Demut (*ταπεινοφροσύνη*) ist die Ermässigung des Selbstgefühls durch die religiöse Gesinnung, die vermöge der Anerkennung der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott (Spr. 11,2) in Innehaltung der dem endlichen Subjekt gesteckten Schranken die willige und hingebende Beugung vor Gott vollzieht (Mich. 6,8. 1. Petr. 5,6). Wie der Hochmut, der die von Gott gewiesenen Grenzen in zügelloser Entfesselung der Selbstsucht durchbricht, als Empörung wider Gott seine Ahndung herbeizieht (Jud. 9,13. Sir. 10,18. 1. Petr. 5,5. Jak. 4,6), so bezeichnet die Demut die religiöse Normalität, die Gottes Wohlgefallen hat (Jes. 57,15. Sir. 3,21. Luk. 1,52). Wenn diese im Alten Testament vorwiegend an dem Machtwirken Gottes orientiert wird, dem gegenüber die Schwäche und Ohnmacht, ja Nichtigkeit des endlichen Geschöpfes klar ist, und das alle göttliche Hilfe als Ausfluss seiner Barmherzigkeit erscheinen lässt, so im Neuen Testament vorwiegend an der die sündige Menschheit erlösenden Gnade Gottes, der gegenüber die Hilfsbedürftigkeit, ja Verlorenheit des natürlichen Menschen ins Licht tritt (Luk. 18,14. Jak. 4,10). Bezeichnet (Luk. 1,38) hiernach die Demut die das Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gottes Allmacht und Gnade begleitende Stimmung des Selbstgefühls (Augustin), so ist diese bei dem sündlosen Gottessohn, der sich in Gehorsam und Vertrauen an den Vater gebunden, aber auch von seiner Hilfe getragen weiss, selbstverständlicher Ausdruck seiner Herzensstellung zum Vater (Phil. 2,8; *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* Matth. 11,29), bei dem erlösten Sünder, der sich ohne Verdienst und Würdigkeit durch Gottes Gnadenwirken in Jesu Christo in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen weiss (1. Kor. 4,7 Eph. 2,9), notwendiger Ausdruck der Dankbarkeit gegen die Barmherzigkeit, die ihn wie einen Brand aus dem Feuer gerissen hat (Matth. 18,4). Demut bezeichnet also die religiöse Stimmung des Selbstgefühls im gerechtfertigten Sünder (2. Kor. 7,6. Jak. 4,10). Wiklif hat in ihr die Wurzel aller christlichen Treffsicherheit gesehen.

Der Begriff der Demut wurde völlig verschoben durch die katholische Kirchlichkeit, die das religiöse Abhängigkeitsverhältnis zu Gott durchsetzte mit dem Abhängigkeitsverhältnis zur Hierarchie und in diesem Sinne die *superbia* mehr und mehr zur Hauptsünde stempelte (Prudentius,



Augustin und seine Nachfolger), demgemäss die Demut nach kirchlichem Massstab beurteilt.

Ferner wurde durch die Ausbildung des Mönchtums, in dem der Gehorsam die wichtigste Anforderung der mönchischen Organisation war, die Demut am mönchischen Massstab beurteilt (Cassian, coll. 15,7). So wirkten kirchliche und mönchische Moral zusammen, um den Verzicht auf persönliche Selbständigkeit, auf eigenes Gewissen und eigene Ehre in die Demut zu verlegen.

Bernhard de gradibus humilitatis et superbiae vertritt die der katholischen Unterdrückung der Persönlichkeit, speziell der mönchischen Wegwerfung entsprechende moralistische Auffassung der Demut als Selbsterniedrigung, indem er die Demut neben dem Gehorsam zur Haupt- und Grundtugend macht, ebenso wie man seit Augustin und Gregor die superbia für radix omnis mali erklärte.

Da diese mönchische Demut, die in Graden der Selbsttätigkeit vollzogen wird, eine menschliche Vortrefflichkeit und Leistung bezeichnet, so führt sie zu dem geraden Gegenteil von dem, was sie erreichen will: zur Selbstbespiegelung im eigenen Wirken und in der Höhe der eigenen Tiefe, also zur Eitelkeit. Das bekannte Sprichwort: „eitel wie eine alte Nonne“ beleuchtet grell diesen Hochmut selbstgemachter Demut. Echte Demut erwächst nicht auf dem Boden der *σιῶξ*, sondern auf dem der Gnade. Wie bei den Kynikern aus den Löchern des armseligen Gewandes der Hochmut herausschaute, so prahlt der Bettelmönch mit seiner angeblichen Armut.

Mit jeder Demut eines von Menschen erdachten, also selbstgemachten Gottesdienstes verbindet sich (Kol. 2,18. 23) die Aufgeblasenheit.

Diesen Gesichtspunkt, dass echte Demut nicht gemacht wird, sondern wird, vertrat Luthers Satz, dass sie sich selbst nicht sehe. Man kann aber ihren Mangel und ihre Mängel sehen und kann sich ihrer befleissigen, indem man sie sich geben lässt durch die Gnade, kann sich also auch ihrer bewusst werden (Apg. 20,19).

Bernhard nachgebildet ist Arndts moralistische Beschreibung der Demut in 6 Graden.

Mit dieser Beugung des Selbstgefühls, das der Erfahrung des gänzlichen Unwerts des natürlichen Menschen entspricht, muss sich aber im begnadigten Christen notwendig die Hebung des Selbstgefühls verbinden (1. Kor. 1,31), das dem Bewusstsein des in Christo erneuerten Ichs entspricht, ein Gefäss der Gnade Gottes geworden zu sein, durch sie zu einem Kinde Gottes erhoben und mit Ewigkeitskräften ausgerüstet zu sein (Röm. 5,11. 1. Kor. 10,8. 13). Dieses fröhliche Rühmen der Gnade Gottes (2. Kor. 10,17. Gal. 6,14. Phil. 3,3) in Beziehung auf das Selbstgefühl des Kindes Gottes erzeugt den merkwürdigen Kontrast der apostolischen Aussagen über eigene Leistungsfähigkeit und

Tüchtigkeit: „nicht ich, sondern die Gnade Gottes“ (1. Kor. 15,10. 4,7. 2. Kor. 11,30. 12,5. 12,9), „die Gnade Gottes, durch sie ich“ (1. Kor. 15,10. 2. Kor. 6,1. 12,6. 12,9. 10). So rühmt sich gerade der Demütige seiner Höhe (Jak. 1,9).

Luther: „Von mir selber habe ich freilich genug, das mich demütigen und zu nichts machen kann; an und in Gott aber muss ich stolzieren, über seine Gabe fröhlich sein, frohlocken und rühmen.

Die Mystik Meister Eckarts sah die Demut in der „Abgeschiedenheit“, die aller Kreaturen ledig ist, in keiner Form mehr etwas sein will und so Gottes voll wird.

Der Pantheismus kennt wohl Resignation, aber, da die Beugung vor Gott über der Identität mit ihm zu kurz kommt, keine Demut; Spinoza hat sie offen verworfen. Konnte aber Schleiermacher von absoluter Abhängigkeit reden, so konnte auch Goethe Demut und Dankbarkeit als die rechte Stimmung dem in der Natur wirkenden Allgeist gegenüber ansehen.

---

§ 27.

### **Das Reich Gottes als Boden christlicher Sittlichkeit.**

Krauss, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. Gotha 1876. Beck, Vorlesungen über christliche Ethik, herausg. von Lindenmeyer. B. 1. Gütersloh 1882. Lemme, Die christliche Idee des Reichs Gottes. N. J. f. d. Th. 1892. Köstlin, Die Idee des Reichs Gottes und ihre Verkündigung in Dogmatik und Ethik. St u. Kr. 1892. Schnedermann, Jesu Verkündigung und Lehre vom Reich Gottes. Leipzig 1893. Titius, die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit I. Leipzig 1895. J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reich Gottes. 2. Aufl. Göttingen 1900.

Durch den Glauben als die persönliche Vereinigung mit dem Leben des Sohnes Gottes (vom Himmel her 1. Kor. 15,47) sieht sich der Jünger Jesu auf den Boden des Reiches Gottes gestellt als die dem *κόσμος* entgegengesetzte neue Lebenssphäre (Joh. 15,19. 17,14), in der sein gesamtes religiöses Leben sich bewegt, also auch seine Selbsttätigkeit sich entfaltet (Eph. 2,12. 19). Da in Jesu Christo als dem fleischgewordenen Logos die obere Welt des Himmelreichs sich der Erde eingesenkt hat (Hebr. 12,22), um die an ihn Glaubenden in sich aufzunehmen, bedeutet die Bekehrung die Versetzung in den Ewigkeitsboden der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Matth. 13,27 ff. 33). Wie das Reich Gottes als das universale Heilsgut (Matth. 6,33) im Glauben angeeignet

wird, so betätigt sich die Zugehörigkeit zu ihm in einem dem Wesen desselben entsprechenden sittlichen Verhalten (Matth. 20). Und zwar wird dieses Reichs-Gottes-gemäss in dem Masse, wie der Gläubige in dasselbe hineinwächst.

1. Ein Reich ist eine unter einer Regierung zusammengefasste Organisation. Reich Gottes (βασιλ. τοῦ Θεοῦ) ist hiernach eine Organisation, in der Gottes Name geheiligt wird und Gottes Wille geschieht (Matth. 6,10), in der also Gott König in dem Sinne ist, wie es dem Absoluten zukommt, also in absoluter Weise, und Himmelreich (βασιλ. τῶν οὐρανῶν) ist, als den οὐρανοί angehörig, eine Organisation himmlischen Wesens und himmlischen Charakters (Joh. 18,36). Das Reich Gottes ist hiernach nichts Irdisches, das irgendwie der Beobachtung zugänglich wäre (Luk. 17,20), oder das man in Form der Wahrnehmung sehen könnte (Joh. 3,3), sondern ist transzendent und bedeutet den jenseitigen Lebensorganismus der oberen Welt, wie aus zahlreichen neutestamentlichen Aussagen hervorgeht (Matth. 5,20. 7,21. 13,43. Mark. 10,24. 25. 14,25. Luk. 17,28. 2. Tim. 4,18. 2. Petr. 1,11. u. s. w.). Indem nun Jesus der Träger des heiligen Geistes Gottes ist (Matth. 12,28), der vermöge der Immanenz des Geistes in ihm (Joh. 1,33) denselben spendet ohne Mass (3,34), ist vermöge des transzendenten Lebensgehalts seiner Person das Reich Gottes auf Erden in die Erscheinung getreten (Mark. 1,15. Matth. 4,23). Indem in der Person des Gottmenschen der Logos in die Zeit eintritt (Joh. 1,14), senkt sich in ihm der Himmel auf die Erde herab, mit andern Worten; vollzieht sich die Immanenz des jenseitigen Reichs Gottes in der diesseitigen, irdischen Welt (Matth. 10,7. 11,12. 13,44 ff. u. s. w.). Ob diese Anschauung nach synoptischer Sprechweise den Ausdruck findet, dass das Reich Gottes da ist in Jesu Christo, oder nach johanneischer, dass die ewige göttliche ζωή, also das absolute Leben Gottes selbst ihm immanent ist (Joh. 5,26), bedeutet nicht einen Unterschied der Sache, sondern nur der Ausdrucksweise: jedenfalls ist nach durchgängiger neutestamentlicher Anschauung vermöge des göttlichen Wesensgehalts Jesu Christi die unsichtbare Welt des Himmels in die Sichtbarkeit eingetreten (Joh. 3,3). Wer also auf Grund der himmlischen Berufung (Hebr. 3,1) durch den Glauben mit Christo vereinigt ist (3,14), der ist in dieser Verbindung mit dem ἀνθρώπος ἐξ οὐρανοῦ oder ἐπουράνιος (1. Kor. 15,47 ff.) mit ihm in die Himmelswelt versetzt (Eph. 2,6), empfängt das „unerschütterte Reich“

des Jenseits (Hebr. 12,28). Während das Leben des Unbekehrten im Wandel gemäss dieser Weltzeit verläuft (Röm. 12,2 Eph. 2,2), ist der Christo eingegliederte „herzugekommen zu dem Berge Zion und der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem“ (Hebr. 12,22). Weil so das Glaubensleben jedes Einzelnen auf Ewigkeitsgrund erwächst und steht, ist das „obere Jerusalem“ oder das Himmelreich „unsere Mutter“ (Gal. 4,26). Indem Gott in Christo segnet mit allem geistlichen Segen in der Himmelswelt (Eph. 1,3), schmecken die Gläubigen in der Wechselwirkung ihres Gebetslebens mit der oberen Gottesstadt die „himmlische Gabe“ und die „Kräfte der zukünftigen Welt“ (Hebr. 6,4. 6). Vermöge dieses realen Teilhabens an den Kräften der zukünftigen Welt hat der Gläubige, auf Ewigkeitsboden stehend, seinen Bürgerstand im Himmel (Phil. 3,20); er ist der Erde gestorben und sein Leben ist mit Christo verborgen in Gott (Kol. 3,3). Scheingläubige bleiben Weltmenschen. Die wahrhaft Gläubigen werden in dem Masse, wie sie in das Reich Gottes hineinwachsen, Fremdlinge und Pilgrime in dieser Welt (1. Petr. 2,11. Hebr. 11,13), Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes (Eph. 2,19).

Wenn die Judenchristen durch ihre jüdischen Voraussetzungen nach der einen Seite hin am wahren Verständnis des Christentums gehindert wurden, so hatten sie nach der andern Seite hin das Verständnis mancher Anschauungen, die den Heidenchristen fremd blieben. Der judenchristliche Verfasser der Homilie, die unter dem Namen des 2. Clemensbriefs bekannt ist, wahrscheinlich der römische Bischof Soter, bezeichnet dasselbe, was biblisch Reich Gottes heisst 14,1 ff. als „die erste geistliche Kirche, die vor Sonne und Mond geschaffen ist“, und die „in den letzten Zeiten“ „im Fleisch Christi erschienen ist“, der geistlich ist wie das himmlische Zion. Diejenigen, welche dasselbe in Christo festhalten, empfangen es im heiligen Geiste. In solcher Verbindung mit dem heiligen Geiste erhält man Leben und Unvergänglichkeit.

2. Der Zweck des Kommens des Reiches Gottes in die Welt steht in Zusammenhang mit dem Weltziel, dass Gott einmal sein will alles in allem (1. Kor. 15,28), und geht demgemäss, in der Vereinigung Gottes mit der Menschheit, der Menschheit mit Gott durch den Gottmenschen, auf Erhebung der Menschheit zur Menschheit Gottes durch die Eingliederung in seine Königsherrschaft. Indem das Reich Gottes die an Jesum Glaubenden sich eingliedert, zieht es sie in die Himmelsphäre der Ewigkeit hinein (Hebr. 10,10). Schliesst das religiöse Bewusstsein an sich die Gewissheit der Realität des Übersinnlichen (Hebr. 11,10)



in sich, so ist der Glaube seinem Wesen nach (Hebr. 11,1) innere Gewissheit der Welt der Hoffnung, innere Überführung der unsichtbaren Welt (wie denn die Bezeichnung der oberen Welt als jenseitig vom Standpunkt des Diesseits aus und als zukünftig vom Standpunkt der Hoffnung aus keine sachliche, sondern nur eine formelle Verschiedenheit bedeutet). Diese Gewissheit der Überzeugung von der Realität der oberen Welt hat ihre spezifisch christliche Form darin, dass Jesus Christus, als ihr angehörend und sie bringend (Joh. 6,51), seine Gläubigen in das Reich Gottes versetzt, indem er es den Empfänglichen als göttliche Gabe mitteilt (Matth. 5,3). Auf den Boden des Reiches Gottes wird jeder versetzt (Matth. 13,32), der das Wort Gottes als zum Leben erweckendes Saatkorn der Ewigkeit in sich aufnimmt (Matth. 13,19. 24). Aber eingehen in das Reich Gottes kann der Jünger Jesu (Matth. 13,38) nur durch die Geburt von oben her (Joh. 3,3). Es gibt also keine andere Anteilnahme am Reiche Gottes als durch persönliche Ausstattung mit dem Geist Gottes (Joh. 3,5). Obgleich also darauf tendierend, die gesamte Menschheit zu durchdringen und in sich hineinzuziehen (Matth. 13,33), nimmt das Reich Gottes, sauerartig von Person zu Person fortwirkend und so allmählich sich ausbreitend, doch nur die Einzelnen so in sich auf, dass die Christgläubigen es sich innerlich aneignen (Luk. 16,16. 17,21). Auf diesem Wege wird die Menschheit, die als geschöpfliche eine natürliche Geistesinheit hat, zu einer religiösen Einheit organisiert werden in der religiös-sittlichen Einfügung in Gottes Königsherrschaft.

Hätten wir mit Kant nur einen idealen Christus, so könnten wir mit ihm das Reich Gottes auch nur als sittliches Ziel der Menschheitsentwicklung denken, ohne die Gewähr seiner Realisierung, und besäßen es nicht in geschichtlicher Realität. Aber die Geschichtlichkeit des Christus, in dem die supranaturale Realität des Reiches Gottes sich der Erde eingesenkt hat, gewährleistet uns die reale Verbindung der jenseitigen mit der diesseitigen Welt, indem durch ihn das Reich die alle wahre Sittlichkeit begründende Macht der Geschichte geworden ist.

3. Wenn dem alttestamentlichen wie dem neutestamentlichen Begriff des Königtums Gottes die beiden Momente der Verwirklichung des sittlichen Ideals und der idealen Zuständigkeit zukommen, so ist der Unterschied der, dass im alttestamentlichen Zukunftsgedanken des Königtums Gottes die sittliche Vollziehung seines Willens an erster Stelle steht und ihr der ideale Zustand im eudämonistischen Sinne folgt, dass da-

gegen in der neutestamentlichen Idee des Reichs Gottes als eines in Christo geschichtlich realisierten der Gedanke der umfassenden göttlichen Gabe oder des höchsten Guts an erster Stelle steht und durchschlagend ist (Matth. 6,33. Mark. 4,26. Luk. 12,32 u. s. w.). Hiernach ist das Reich Gottes in keiner Weise menschliches Erzeugnis (Kant), sondern es wird als etwas von Gott von oben her Gegebenes empfangen und angeeignet (Matth. 18,1. 4. 19,14. Luk. 18,17). Es ist auch nicht eine irdische Ordnung menschlicher Verhältnisse (jüdische Auffassung, Matth. 20,21. Mark. 11,10. Luk. 14,15. 19,11), sondern vollzieht als supranaturale Gottesordnung die religiöse Organisation der Menschheit (Matth. 13,33). Es ist auch nicht identisch mit der Kirche (Augustin und nach ihm der Katholizismus überhaupt); eine irdische, kirchliche Organisation kann dem Reiche Gottes geradezu widersprechende Formen haben, während dieses schlechthin göttlich ist. Es ist auch nicht die Gemeinde als ethisch normale (Ritschl), diese ist wohl der Ort der weltwirklichen Existenz des Gottesreichs, aber nicht mit ihm identisch (Luk. 9,62). Es ist auch nicht der Gemeingeist der christlichen Kirche (so viele Rationalisten); dieser Gemeingeist kann zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Gebieten sehr viel Ungöttliches und Widergöttliches, selbst in religiös aussehenden Bestrebungen, an sich tragen (Röm. 14,17. 1. Kor. 4,20). Sondern das Reich Gottes ist das Heilsgut der absoluten Gottesoffenbarung (Luk. 19,15 ff.), das von Gott in Christo objektiv (Matth. 22,2. 23,13) gegeben wird, subjektiv von den Menschen aber nur im Glauben aufgenommen werden kann (Matth. 19,14. 21,31. Luk. 18,17). Die Verkündigung vom Reich hat daher nicht die Form ethischer Anweisung oder Gesetzgebung, sondern beglückender Frohbotschaft (Matth. 4,23. 9,35 u. s. w.).

Während die neutestamentliche Idee des Reichs Gottes transzendental-religiös ist, war die alttestamentliche moralisch-politisch, die jüdische partikularistisch-irdisch. Trotz des klaren Gegensatzes der neutestamentlichen Idee des Reichs Gottes, das nicht nur jeden irdisch-politischen Charakter desselben ausschliesst, sondern in ausgesprochenem Gegensatz zu ihm steht, hat sich die jüdische Auffassung durch Vermittelung des Judenchristentums in der Kirche fortgesetzt und hat einerseits die chiliastische, andererseits die katholische Auffassung des Reichs Gottes als eines Reiches von dieser Welt ergeben, wie denn Luther sachgemäss den anabaptistischen Chiliasmus mit der katholischen Weltreichsidee als wesensverwandt beurteilt hat. Während nach neutestamentlicher Lehre das Reich Gottes, soweit es überhaupt in irdische Existenzform eingeht, in Jesu Christo gekommen ist, verhartete das Judenchristen-

tum in der jüdischen Hoffnung, das Reich als Herrlichkeitsreich von der Zukunft zu erwarten. Diese Hoffnung auf ein irdisches Gottesreich als Vorreich einer politischen Organisation der Völker hat Jesus als satanische Versuchung von sich gewiesen (Matth. 4,8 ff.), wie sie denn auch dem Kreuz Christi direkt widerspricht. Die neutestamentliche Idee des Reichs Gottes enthält für keine Zeit der Weltentwicklung irgend etwas von einer Herrlichkeitsstellung der Gläubigen auf Erden. Von der chiliastischen Hoffnung unterscheidet sich die katholische Lehre dadurch, dass sie das Reich Gottes in Christo realisiert sieht; aber sie hält sich auf der Linie der jüdischen Anschauung darin, dass sie es als ein irdisches Weltreich ansieht, in dem die Reichsgenossen Glieder einer religiösen Gemeinde sind. Mit Verkennung des transzendenten Charakters des Gottesreichs sieht sie *civitas dei* teils in der *ecclesia triumphans*, teils in der *ecclesia militans*, so dass in der Gleichsetzung von Reich Gottes und Kirche die katholische Verkirklichung der Absolutheit Gottes, die Apotheosierung der Kirche sich ausspricht.

Ritschls Bestimmung des Reichs Gottes ist katholisierend in der Vereinerleung desselben mit der Kirche: „Die Gemeinde der Gläubigen ist als Subjekt des Gottesdienstes und der rechtlichen Ordnungen und Organe, welche demselben dienen, Kirche; sie ist Reich Gottes als Subjekt des gegenseitigen Handelns ihrer Glieder aus dem Motiv der Liebe.“ (Realenc. 2. Aufl. B. 12. S. 606).

Eine moralistische Erneuerung der chiliastischen Reichs-Gottes-Idee hat Kant (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft) gegeben, indem er in einer für den Rationalismus typischen Weise den Gedanken des sittlichen Ideals so verwertet, dass der Gedanke des höchsten Guts ganz zurücktritt. Indem nämlich nach Kant das Menschengeschlecht „ein Gemeinwesen nach Tugendgesetzen“ zu werden bestimmt ist, sieht er Aufgabe und Ziel des Tugendstrebens in der „Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben“, die sich auf die ganze Menschheit ausdehnen soll. Diese sittliche Organisation des Menschengeschlechts heisst Reich Gottes, weil eine solche Aufgabe nur durch Religion unternommen werden kann. Doch will Kant das Reich Gottes in Form eines Anfangs des guten Prinzips schon da gekommen sehen, wo die „Grundsätze der Konstitution desselben öffentlich zu werden anheben“. In Wiederholung Kant'scher Gedanken fasst Ritschl das Reich Gottes als „das sittliche Ideal, zu dessen Verwirklichung die Glieder der Gemeinde sich durch eine bestimmte gegenseitige Handlungsweise verbinden.“ Missbräuchlich fasst er dieses zwar mit Anlehnung an Schleiermacher als höchstes Gut, im eigentlichen Sinne aber bezeichnet es ihm die moralische Aufgabe der sittlichen Organisation des Menschengeschlechts, die in der christlichen Gemeinde angestrebt und durch ihr sittliches Handeln produziert wird.

Ein anders gearteter moralischer Chiliasmus ist der in der Gefolgschaft Hegels sich bewegende Rothes, nach dem einmal die Kirche in den Staat als umfassende sittliche Gemeinschaft aufgehen soll. § 449:

„Jener allgemeine Staatenorganismus muss gedacht werden als wesentlich zugleich das schlechthin vollendete Reich Gottes, als die absolute Theokratie (Gottesherrschaft). Eben damit koincidieren aber dann auch die religiös-sittliche Gemeinschaft und die ausschliessend religiöse ihrem Umfang nach schlechthin, und es fällt sonach die letztere, d. h. die Kirche schlechthin weg.“ In diesem Abschlusspunkt des moralischen Prozesses sieht Rothe § 450 ein reelles Sein Gottes in dem menschlichen Geschöpf in seiner Totalität oder die vollendete Menschwerdung Gottes.

4. Wo das Reich Gottes auf Erden weltwirkliche Existenz gewinnt, da wirken sich die Gotteskräfte der Ewigkeit in denen, die es in sich aufnimmt, und die es in sich aufnehmen, so aus, dass ihre Einfügung in dasselbe die Königsherrschaft Gottes ethisch betätigt (Matth. 13,23. 47 ff.). Die Anerkennung der Königsherrschaft Gottes in Befolgung seines Willens ist aber nicht wie im alttestamentlichen Begriff des Königtums Gottes das Primäre, sondern das Sekundäre; das Primäre ist das Heilsgut und die Heilsgabe (Mark. 12,34). Und wo das Reich Gottes im Menschen Gestalt gewinnt, da ist dann die notwendige Folge die geistige Kraftausrüstung, vermöge deren die Glieder des Reichs ihre Zugehörigkeit zu demselben bekunden in der Willigkeit und Fähigkeit, Gottes Willen zu tun. Aber auch nach dieser ethischen Seite hin steht nicht in erster Linie die sittliche Verpflichtung, sondern die sittliche Kraft (1. Kor. 4,20). Die neutestamentliche Idee des Reichs Gottes enthält nicht in erster Linie, dass die Kinder Gottes seinen Willen tun sollen, sondern dass sie vermöge ihrer Versetzung auf Ewigkeitsboden ihn tun wollen und können (Matth. 5,19. Röm. 14,17). Aber eben darum, weil die Reichsgenossen den Ewigkeitsgehalt, den sie in sich tragen, notwendig äussern in sittlicher Bekundung (Matth. 20,1 ff.), ist sittliche Selbsttätigkeit auch ein unerlässliches Merkmal ihrer Zugehörigkeit zum Reich Gottes (Matth. 5,10. 16,19. 21,29—31). Wer sie nicht hätte, stellte sich damit ausserhalb desselben (Matth. 13,41—43. 18,23 ff. 25,1 ff. Gal. 5,21).

Luthardt § 18, 1: „Die Aufgabe hat zur Voraussetzung die Gabe, das Sollen das Sein.“

5. Der vielen im neutestamentlichen Sprachgebrauch rätselhafte Kontrast, dass das Reich Gottes einerseits durch Christum auf Erden realisiert ist, andererseits den Gegenstand christlicher Zukunftshoffnung bildet (Matth. 5,10. 20. 7,21. Luk. 22, 29. 30 u. s. w.) löst sich bei der gegebenen Begriffsbestimmung in völlige Harmonie auf. Ist das Reich Gottes transzendente Realität (Beck), so vollzieht seine Verwirklichung durch Christum



das Hineinreichen der Gottesherrschaft aus der Welt seliger Geister und himmlischer Kräfte (Matth. 6,10) in die Menschenwelt. Die Aufnahme der Jünger Jesu in dasselbe bedeutet also den gegenwärtigen Besitz als anfänglichen im Glauben, auf Grund dessen der jenseitige nach dem Erdenleben erwartet wird. Das diesseitige und das jenseitige Eingehen in das Himmelreich stehen also in unlöslichem Zusammenhang. Im Jenseits können in das Reich Gottes nur diejenigen eingehen, deren Wesen im Diesseits dem Reiche Gottes adäquat geworden (Mark. 9,47. 10,15). Der unbussfertigen Unempfänglichkeit für den Träger des Reichs verschliesst es sich endgültig (Mark. 10,23. 24), wie überhaupt allen nicht durch die Erlösung aufgehobenen Sündenständen (1. Kor. 6,9. 10. Gal. 5,21). Und zeigt sich bei den Reichs-genossen die Realität des Besitzes des Reichs in einer dem Wesen desselben entsprechenden sittlichen Bewährung, so ist klar, dass nur die wahren Jünger Jesu, welche die Echtheit ihrer Reichs-angehörigkeit ethisch bekunden, vom jenseitigen Reich aufgenommen werden können (Matth. 7,21. 25,32 ff.), dagegen die ungetreuen, denen die religiöse und sittliche Aufrichtigkeit abgeht, von ihm abgestossen werden müssen (25,1 ff.).

Hiernach wird der irdische Werdegang des Reichs Gottes, um den sich die Weltgeschichte gruppiert, in dem Glauben des Reichs-genossen zum Strom, der in das göttliche Weltziel ausmündet. Das Reich Gottes ist ewig da in der oberen Welt. Sein Hineinwirken in die Menschheit wird angebahnt in der vorchristlichen Heilsgeschichte. Durch die Menschwerdung des Logos wird es auf Erden begründet, in der Ausgiessung des heiligen Geistes in der Menschheit aufgerichtet. Wahrhaft vorhanden ist es in den Wiedergeborenen. Indem es alle wirklichen Kinder Gottes in die Ewigkeit einführt, findet es seinen Abschluss am Ende der Weltentwicklung, wenn in der endlichen Weltverklärung Gott sein wird alles in allem (1. Kor. 15,28).

§ 28.

**Das Reich Gottes als Ziel christlicher Sittlichkeit oder als höchstes Gut.**

Schleiermacher, Über den Begriff des höchsten Guts. 2 Abh. Werke z. Ph. B. 2. Döring, Kants Lehre vom höchsten Gut. Kantstudien IV. 1899. Winter, Vom Zweck des Daseins. Leipzig. 1876. Palmer, Die christliche Lehre vom höchsten Gut und die Stellung der

Güterlehre in der theologischen Ethik. Jahrb. f. d. Th. 1860. Weiss, Die christliche Idee des Guten und ihre modernen Gegensätze. Gotha 1877. Thieme, Das höchste Gut. Realenz B. 7. Leipzig 1899. Düsterdick, Das Wesen der Hoffnung. J. f. d. Th. 1870. Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. II. III. Tübingen 1900. Kirchner, Die religionsphilosophische, besonders christlich-evangelische Auffassung vom Lohn. Erlangen 1904.

Allerdings erwächst aus den natürlichen Trieben des Menschen ohne Vermittelung des Intellekts naturhaftes Tun, und so ist auch naturhafte Moral, wie wir sahen, ohne die Vorstellung eines höchsten Guts denkbar. Aber nach dem Gesetz der Motivation des menschlichen Willens ist vernünftiges Handeln undenkbar ohne die Idee eines auf dem Wege dieses Handelns zu erreichenden Ziels, und darum ist wirkliche, dieses Namens werthe Moral ohne die Idee eines höchsten Guts, das auf dem Wege des sittlichen Handelns erreicht werden soll, undenkbar. Während überall sonst dem sittlichen Handeln minderwertige Güter in Aussicht gestellt werden, hat allein das Christentum ein höchstes Gut im Reiche Gottes, das wie die Basis (§ 27), so auch das Ziel und darum die Triebfeder des sittlichen Handelns bildet. Nicht als ob es durch sittliches Handeln produziert oder erworben würde. Aber da nur derjenige das Reich Gottes ergreifende und aufnehmende Glaube, der die Zugehörigkeit zu ihm in sittlichem Handeln bewährt, demselben homogen, also von Ewigkeitswert ist, so kann das Himmelreich doch auch nicht ohne ein solches (Matth. 5,20. 7,21) erlangt werden; dasselbe bildet also unter diesem Gesichtspunkt den Lohn (*μισθός*) des gottgewollten Tuns (Mark. 9,41. Matth. 5,12. 6,1 u. s. w.). Nicht in dem Sinne eines Rechtsanspruches oder eines Verdienstes, aber des innerlich notwendigen Zusammenhangs von Saat und Ernte. Das Reich Gottes als höchstes Gut ist also wohl nicht der Zweck, aber das Ziel des christlich-sittlichen Handelns. Zweck kann es nicht sein, weil es ja Glaubensbesitz ist (Röm. 14,16), der die Voraussetzung desselben bildet; Ziel kann und muss es sein, weil der Besitz im Diesseits nur anfänglicher ist, völlig realisierter aber erst im Jenseits und nur unter der Bedingung ethischer Bewährung des Glaubensbesitzes wird (2. Kor. 5,7).

1. Indem Schleiermacher die Ethik hauptsächlich als Güterlehre oder Lehre vom höchsten Gut behandelt wissen wollte, lenkte er auf den antiken Boden der Moralphilosophie zurück, der nicht ihren Vorzug, sondern ihre Schranke bezeichnet. Indem nämlich die griechischen Philosophen im Unterschied von

der Volksreligion, die unter dem Willen der Götter der Masse gewisse Bahnen des Rechts anwies, der Bildung Richtlinien des Handelns geben wollte, musste notwendig die entscheidende Frage der ethischen Untersuchungen die sein, was für ein Gut durch das Handeln erworben werden solle. Denn ein Handeln ohne Zweck ist sinnlos. Da also nur ein solches Handeln einleuchtend gemacht werden kann, das einen Wert für die menschliche Zuständlichkeit hat, so wurde die Frage nach dem Zweck des Handelns oder nach dem höchsten Gut die herrschende Frage der antiken Ethik. Da ihre Haltung aber wesentlich individualistisch war, und da ihr der Ewigkeitsgedanke abging, war eine befriedigende Antwort der Frage mit den Mitteln antiken Denkens unmöglich.

Die griechische Philosophie hat das höchste Gut, zu dem die Willens-tätigkeit in teleologische Beziehung gesetzt werden sollte, durchweg in der *εὐδαιμονία* und darum meist in der *ἀταραξία*, also in der Fernhaltung aller Störungen der Lebensfreudigkeit und Selbstbefriedigung gesehen. Die Frage war aber, wie diese erreicht werden könne. Die Sophisten, Aristipp und Epikur fanden das höchste Gut in der Lust, eine Antwort, welche tatsächlich auf die Frage nach dem Lebenszweck — denn mit dieser fällt die nach dem höchsten Gut (vielleicht einfach τὸ τέλος genannt) zusammen -- von unendlich vielen gegeben wird, die keinen höheren Daseinszweck kennen als möglichst ausgedehnten Lebensgenuss. In dieser Hinsicht war die epikureische Lehre klar und folgerichtig, aber sie war überhaupt keine Moral im eigentlichen Sinne und bewies durch ihre unmoralische Haltung, dass sich durch die teleologische Beziehung auf ein irdisches Gut eine Moral überhaupt nicht begründen lässt. In allen andern antiken Theorien ist denn auch die Frage nach dem höchsten Gut nie rein gestellt, sondern überall sonst regt sich der religiöse oder ethische Faktor abgesehen von jener Frage. Sokrates, Plato, Aristoteles und die alte Akademie sahen das höchste Gut im normalen Verhältnis des Sinnlichen und Vernünftigen, indem Sokrates auf das Wissen, aus dem das Rechthandeln dann von selbst folgt, Plato auf die Verähnlichung mit Gott, in der die Tugend mit der Glückseligkeit zusammenfällt, Aristoteles auf vernunftgemässe Tätigkeit, in der die individuelle Begabung zu voller Kräftigkeit sich entfaltet, und die durch eine günstige äussere Lage unterstützt ist, die alte Akademie auf die individuelle Kraftbetätigung oder Tugend in Verbindung mit der entsprechenden Macht das Schwergewicht legte. Lässt sich auch in diesen Theorien ein Wahrheitsmoment nicht verkennen, insofern im Wissen, in Einbildung der höchsten transzendentalen Idee des Guten in das Leben, in einer der individuellen Kraft entsprechenden Tätigkeit relatives Glück, also eine gewisse Befriedigung gefunden werden kann, so ist doch die Frage nach einer relativen Selbstbefriedigung verschieden von der Frage nach dem Vorhandensein eines höchsten Gutes, seiner

Erreichbarkeit und dem Wege seiner Erlangung. Indem Plato und Aristoteles sich nach einem objektiven höchsten Gut umsahen, fanden sie dasselbe im Staat. Kann man in ihm, wenn auch nicht ein höchstes, doch ein umfassendes Gut sehen, so entspricht doch der Gedanke selbst der antiken Fesselung des Individuums an die Gesellschaft, der Überführung des Sittlichen in die Rechtssphäre.

Am meisten moralisch erscheint vielen die stoische Identifizierung der Glückseligkeit mit der Tugend, tatsächlich liegt aber in der stoischen Resignation schon ein Verzicht auf ein höchstes Gut, so dass der stoische Weise, weil er in der ihn umgebenden Welt und im Weltlauf auf Befriedigung verzichtet, die *ἀταραξία* oder die individuelle Selbstbefriedigung in der *ἀπάθεια*, der Empfindungslosigkeit für die Aussenwelt, findet. Indem so die Hochschätzung der *recta ratio* als des Naturgemässen die egoistische Negation des Äusseren vollzieht, ist zwar die volle Synthese des höchsten Gutes mit dem Handeln vollzogen, der Begriff des höchsten Gutes aber aufgelöst.

Im Gegensatz zur Stoa fanden dann Pyrrho und die jüngere Akademie die Glückseligkeit in der *ἀταραξία*, die der gänzlichen Skepsis in bezug auf Erkenntnis und Handeln entspricht.

Die stoische Auffassung hat dann in Durchsetzung mit der platonischen die Auffassung der Kirchenväter, wie z. B. des Clemens, des Origenes u. a. vielfach bestimmt und hat sich bei vielen Vertretern des Mönchtums durchgesetzt, wie z. B. Nilus das Reich Gottes in der *μοναστική πολιτεία* gesehen hat.

Zum Vergleich möge Ambrosius' interessanter Überblick über die antiken Hochschätzungen der Glückseligkeit de off. 2,2 dienen. Philosophi vitam beatam alii in non dolendo posuerunt, ut Hieronymus, alii in verum scientia, ut Herillus, qui, audiens ab Aristotele et Theophrasto mirabiliter laudatam esse verum scientiam, solam eam quasi summum bonum posuit, cum illi eam quasi bonum, non quasi solum bonum laudaverint. Alii voluptatem dixerunt, ut Epicurus; alii, ut Callipho et post eum Diodorus, ita interpretati sunt, ut alter ad voluptatem, alter ad vacuitatem doloris consortium honestatis adjungerent, quod sine ea non possit esse beata vita. Zenon Stoicus solum et summum bonum, quod honestum est; Aristoteles autem vel Theophrastus et ceteri Peripatetici in virtute quidem, hoc est honestate vitam beatam esse, sed compleri ejus beatitudinem etiam corporis atque externis bonis adseruerunt. Scriptura autem divina vitam aeternam in cognitione posuit divinitatis et fructu bonae operationis.

Für das Judentum war das höchste Gut das Gesetz als Mittel zum Zweck, das theokratisch-davidische Gottesreich als Zweck.

Mit Kants Moralismus hing die Auffassung Schleiermachers vom höchsten Gut zusammen, wenn er es als Produkt der sittlichen Gesamttätigkeit fasste; dieses Reich Gottes zu nennen, lag für Schleiermacher keine Berechtigung vor, da seine moralistische Fassung des höchsten Guts als Produkts der sittlichen



Tätigkeit eine völlige Verschiebung des Begriffs „Gut“ bedeutet und des Reichs Gottes als irdischen Ziels der sittlichen Gesamttätigkeit mit dem neutestamentlichen Begriff „Reich Gottes“ nichts zu tun hat.

Ist in der Antike in den Worten *ἀγαθόν* und *bonum* die Anschauung des Guts und des Guten fließend, so geht auch für Schleiermacher beides in einander, wenn ihm das Gut das realisierte Gute ist. Für seinen pantheistischen Immanenzstandpunkt gab's eben nur ein diesseitiges Ziel der Sittlichkeit, und was konnte das anders sein als das Gesamtergebnis des sittlichen Prozesses oder „die Gesamtheit der Wirkungen der menschlichen Vernunft in aller irdischen Natur“. Liegt aber das Moralische nach Schleiermacher im Einssein von Natur und Vernunft, und sind Güter da, wo ein solches schon hergestellt ist, so liegt doch in der Natur eine Einheit des Seins und der Vernunft immer dem sittlichen Handeln zugrunde. In dieser Beziehung knüpfte Schleiermacher an die platonische Idee der Einigung der Weltvernunft mit dem Materiellen an, indem er das Ziel der moralischen Entwicklung in gewisser Weise schon dem Weltprozess immanent sah.

## 2. Der Begriff des höchsten Guts.

Ein Gut ist etwas für die Selbsterhaltung des Menschen oder wenigstens für sein Selbstgefühl Wertvolles, das vermöge der Beziehung zum Selbsterhaltungstrieb Gegenstand des Strebens in Form des Begehrens oder des Bewahrens wird. Alles also, was dem Menschen in Beziehung auf seine Zuständigkeit Befriedigung gewährt oder erhöht, kann ihm des Erstrebens oder Erhaltens wert scheinen, also zum Gut werden. Ebenso wie die Übel Beeinträchtigungen des Selbsterhaltungstriebes, so sind die Güter Förderungsmittel desselben. (Zeller S. 22: „Ein Gut ist, was man als Mittel zur Vervollkommenung des eigenen Zustands betrachtet.“) Man unterscheidet bekanntlich materielle und geistige Güter.

Das höchste Gut wäre hiernach etwas für den Selbsterhaltungstrieb absolut Wertvolles. Gibt es ein solches, dann gibt es auch in Beziehung auf dieses eine Stufenleiter der partikularen Güter und eine Ordnung derselben. Da die antike Welt auf die Frage nach einem solchen keine klare Antwort hatte, war auch der Zwiespalt der Philosophen in der Güterlehre unübersehbar. Erst das Christentum, das dem Erdenleben ein Ewigkeitsziel steckt, hat auf die Frage nach einem höchsten Gut die Antwort, dass es ist das Reich Gottes (Matth. 6,33 u. s. w.) oder das ewige Leben (Joh. 3,16 u. s. w.), in dem ewige Seligkeit die schlechthinige Vollendung der Zuständigkeit in sich schliesst. Der Abstand der antiken Lehre von der

christlichen wird also durch den Unterschied der Glückseligkeit und der Seligkeit bezeichnet.

Anselm, de cas. diab. 4: ex commodis constat beatitudo, quam vult omnis rationalis creatura.

Durch den Vorgang Schleiermachers haben sich viele zu dem Irrtum verlocken lassen, die Begriffe des Guts und des Guten zu verwirren. So redet Rothe wesentlich vom „moralischen Gut“ (§ 92) und fasst es als Produkt des moralischen Prozesses: das höchste Gut ist ihm die in normaler Weise vermittelte und deshalb selbst normale Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur. Auch Schmid bestimmt das Gut als das durch die Willenstätigkeit in Sein übergegangene Gute, als Werk und Darstellung der sittlichen Gesinnung, dem entsprechend das Übel als das durch Willenstätigkeit in das Sein übergegangene Böse. Auch bei Köstlin kommt es trotz einiger Ansätze, der Wirklichkeit gerecht zu werden, zu keiner Klarheit darüber, dass der Begriff des Gutes im Unterschied vom Ethischen eudämonistisch ist. Natürlich gibt es auch moralische Güter. Diese heissen aber dann Güter nicht unter dem Gesichtspunkt, dass sie Erzeugnisse sittlicher Gesinnung sind, sondern unter dem Gesichtspunkt, dass sie uns Förderungsmittel werden.

Trotz der Nachwirkungen des stoischen Moralismus, in dem das Gut mit dem Guten vermischt war (bei Athanasius, Ambrosius u. v. a.), ist in der alten Kirche doch oft der Begriff des höchsten Guts mit Klarheit ausgesprochen. Nach Aug. ep. 118 summum id dicitur, quo cuncta referuntur. eo enim fruendo quisque beatus est, propter quod cetera vult habere.

Im A.T. ist für den idealen Zustand der messianischen Endzeit die Vollendung der Glückseligkeit des Volkes Israel in Aussicht genommen, und so ist die Idee des höchsten Guts durch die Weissagung vorbereitet.

Im Übrigen aber richtet sich der Selbsterhaltungstrieb im A.T. auf die Vermeidung von Übeln (Deut 28,15 ff. Lev. 26,15 ff.) und Gewinnung von Gütern (Deut. 28,2 ff. Lev. 26,3 ff.). Die Grundlage aller Güter ist das Leben im Lande der Lebendigen und langes Leben darum das erstrebteste oder oberste Gut. Insofern aber die Wohlfahrt des Einzelnen bedingt ist durch den Bestand des Volkes und dieser beruht auf dem Besitz des Landes, ist das Land das umfassende Gut.

Im N.T. richtet Jesus Christus den Selbsterhaltungstrieb in einziger Weise auf Bewahrung der Seele zum ewigen Leben (Matth. 16,25. 26.). Das Reich Gottes (= *ζωή αἰώνιος*, Matth. 5,4 = Land der Verheissung) wird für die Jünger Jesu, die es im Glauben schon zum Besitz haben, als Gegenstand der Zukunftshoffnung höchstes Ziel des Strebens und darum einziges Ziel des christlichen Strebens (Mark. 8,35 ff.). Im newtestamentlichen Sinne ist also das Reich Gottes als der Lebensorganismus der oberen himmlischen Welt nicht bloss oberstes (*supremum* b.), sondern höchstes Gut (*summum bonum*).

In Christo, dem Bringer des Reichs Gottes, findet daher die Seele die Ruhe Matth. 11,29, den Frieden Eph. 2,14, also etwas viel Höheres als die antike *ἀραξία*.

Der Sprachgebrauch, Gott selbst das höchste Gut (*summum bonum objectivum*) zu nennen (Danäus, Buddeus, Luthardt, Thieme u. a.), ist von Schleiermacher mit Recht beanstandet. Bedenklich bei demselben ist, dass Gott in Analogie eines Besitzes tritt, also dem Menschen gegenüber in die Rolle der Passivität zu kommen scheint, was dem Wesen Gottes wie der religiösen Gemeinschaft widerspricht. Allerdings scheint jener Sprachgebrauch insofern eine gewisse Berechtigung zu haben, als Aussagen wie Ps. 73,25 „Wenn ich nur dich habe“ Ps. 42,3 u. s. w.), darauf führen, und als die neutestamentlichen Aussagen über die „Gabe“ des heiligen Geistes eine Selbstmitteilung Gottes in sich schliessen. Aber jene Psalmstelle spricht doch eben die Gemeinschaft mit Gott als dem Geber aller Güter aus (Ps. 16,2. 63,2—4). Und die Selbstmitteilung Gottes in der Gabe des heiligen Geistes enthält eine Kraftspendung, die nicht Gott zu menschlichem Besitz verendlicht. Gerade die Geistesmitteilung wendet aber Joh. 3,5 das Reich Gottes zu.

Die Identifizierung Gottes in dem Sinne des „Seins“ mit dem höchsten Gut stammt von Plato und dem Platonismus, wie denn Augustin Platoniker dafür belobt hat, dass sie es in die *fruitio dei* gesetzt haben. Seit Clem. Al. geht dann in verworrener Weise die Gleichsetzung des höchsten Guts mit Gott, dem Logos, Christus, der Gemeinschaft mit Gott, der Verähnlichung mit Gott, dem Geniessen Gottes, der Ruhe in Gott, der ewigen Seligkeit durch einander. Augustin hat als höchstes Gut im objektiven Sinne Gott, im subjektiven Sinne die *fruitio dei* angesehen (de mor. eccl. c. 1,13. de civ. dei 19,4. de duab. anim. c. Manich. 10 u. s. w.). Ihm folgte Boetius, ja das ganze Mittelalter, namentlich Thomas Aqu. Melanchthon hat die mittelalterliche Formulierung übernommen, und ihm sind lutherische Dogmatiker und Ethiker gefolgt — freilich mit Abschälung des kosmologischen Platonismus und Ersetzung desselben durch heilsgeschichtliche Orientierung. Buddeus freilich lenkte auf den Platonismus zurück, wenn er die Auffassung Gottes als höchsten Guts der natürlichen Gotteserkenntnis als ursprünglichen Besitz zuschrieb.

Im Kirchenlied ist auch Christus als das höchste Gut bezeichnet, eben in dem Sinn wie Schleiermacher so gelegentlich die Erlösung genannt hat.

Statt des Reiches Gottes oder des ewigen Lebens hat man in der alten Kirche da, wo man hervorhob, dass Christus Leben und unvergängliches Wesen an das Licht gebracht habe, gelegentlich auch die Unsterblichkeit als das höchste Gut angesehen, so Laktanz. Clemens Al. sah das höchste Gut in der Erkenntnis, die in der Unvergänglichkeit zum Abschluss kommt, ähnlich Origenes.

Kant hat an den traditionellen Sprachgebrauch in seinen verschiedenen Formen angeknüpft, aber so, dass er den Begriff des Reiches Gottes von dem des höchsten Guts schied. In der Kritik der reinen

Vernunft hat er diesen Begriff auf die Gottesidee (in ursprünglichem Sinne) und auf die intelligible Welt (in abgeleitetem Sinne) bezogen. In der Kritik der praktischen Vernunft aber diente ihm das höchste Gut im Sinne der Unsterblichkeit dazu, die nur durch die Gottesidee mögliche Harmonie zwischen der Sittlichkeit und einer ihr proportionierten Glückseligkeit herzustellen. Die Tugend ist *supremum bonum*. Erst durch das Hinzukommen der ihr entsprechenden Zuständigkeit wird sie *consummatum bonum*. Dies ist dadurch ermöglicht, dass vermöge des ursprünglichen höchsten Guts, Gottes, die Welt ein Reich Gottes ist, in dem Natur und Moral in Einklang stehen. Der Anschluss dieser Ideen an die theologische Tradition ist klar. Schleiermachers Leugnung der Unsterblichkeit musste die individuelle Fassung des höchsten Guts bemängeln. Er wollte ein höchstes Gut als Menschheitsgut. Darum hat er die Kant'sche Idee des Reiches Gottes auf dieses bezogen. Das höchste Gut ist ihm so das metaphysisch-moralische Ideal geworden.

### 3. Der Zusammenhang des sittlichen Handelns mit dem höchsten Gut.

Ist das Reich Gottes das höchste Gut im christlichen Sinne, so fragt es sich, ob die Erlangung desselben in Zusammenhang steht mit dem sittlichen Handeln und in welchem?

Im Alten Testament ist die Erlangung von Gütern gebunden (Lev. 18,5. Neh. 9,29f.) an die Erfüllung des Willens Gottes, so dass der Zusammenhang zwischen dem Tun der gottgewollten Gebote und dem Besitz der gottgegebenen Güter durch die Weltleitung der göttlichen Allmacht nach Massgabe des Vergeltungsgesetzes hergestellt wird (Deut. 28). Darnach wird der Besitz von Gütern Zweck des Handelns (Jer. 6,16), das Handeln das Mittel zu ihrer Erlangung (Ez. 20,11). Diese alttestamentliche Anschauung von dem Zusammenhang des Handelns mit dem Ziel und Zweck des Handelns ist durch Vermittelung des Judentums in die katholische Kirche übergegangen.

Clem. II, 6, 7: *ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ εὐρήσομεν ἀνάπαυσιν*. 8, 4: *ποιήσαντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς καὶ τὴν σάρκα ἀγνὴν τετήσαντες καὶ τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου φυλάξαντες ληφόμεθα ζωὴν αἰώνιον*. Im Morgenland ist diese Anschauung seit der Apostellehre zur Geltung gekommen, im Abendland herrschte sie seit Cyprian allgemein. In der katholischen Kirche gelten allerdings nicht allein die guten Werke als Mittel der Seligkeitserwerbung, sondern primär die Einfügung in die Kirche, ihr Dogma und ihre Sakramente. Aber unter Voraussetzung des Gehorsams gegen die Kirche wird durch die Teilnahme an den Sakramenten und durch gute Werke die ewige Seligkeit erlangt. Dieser Zusammenhang des Handelns mit dem höchsten Gut kommt zum Ausdruck im Begriffe des *meritum*. Wenn die Leistungen unter dem Gesichtspunkt des Menschlichen an der Handlung nach Thomas auch nur *merita e congruo*



erwerben, so doch vermöge der in ihnen wirksamen Gnade *merita e condigno*. Wenngleich auch die Gnade *causa efficiens* des Heilsstandes ist, in dem *merita* allein möglich sind, so wird doch die Seligkeit verdient. Das ist möglich, weil in den *bona opera* die *gratia* und das *liberum arbitrium* wirken, das schon für das *praeparare se ad gratiam* nötig ist.

Indem die evangelische Glaubenserfahrung jedes *meritum* unter dem Gesichtspunkt leugnet, dass sittliches wertvolles Handeln niemals Erzeugnis menschlicher Leistungsfähigkeit, sondern einzig und allein der göttlichen Gnade ist, bestreitet sie den äusserlichen und direkten Zusammenhang des Handelns mit der Erlangung des höchsten Guts, hebt also auch die Anschauung auf, dass dieses Zweck des sittlichen Handelns sei. Nach biblisch-evangelischer Lehre ist für die Erlangung des höchsten Guts ausschlaggebend nicht ethische Aktivität, sondern religiöse Rezeptivität: nach Röm. 1,17 wird der Gerechte aus Glauben das ewige Leben haben. Durch die Rezeptivität des Glaubens wird das Reich Gottes innerlich aufgenommen, und der diesseitige religiöse Besitz desselben im Innenleben ist die Voraussetzung des Eingehens in das Reich Gottes im Jenseits. So ist die wichtigste ausschlaggebende Bedingung der Erlangung des höchsten Guts religiöser Natur (Gal. 2,16. Röm. 3,28). Da aber das gläubige Besitzen des Reichs Gottes sich notwendig in sittlichem Tun bekunden muss (Matth. 25), und derjenige, der solches nicht hätte, dieses Glaubensbesitzes wieder verlustig gehen müsste (18,23 ff.), so ist die Erlangung des Himmelreichs im Jenseits ohne Erfüllung des sittlichen Willens Gottes unmöglich (Matth. 7,21). So wird allerdings die ewige Seligkeit nicht durch sittliches Handeln produziert, sondern durch den Glauben empfangen aus der Hand der Gnade; aber da nur derjenige Glaube rechter Art ist, der sich in sittlichem Handeln betätigt (Jak. 2,17. 26), so ist zu sagen: dass, wenn die ewige Seligkeit auch nicht durch sittliches Handeln erlangt wird, sie doch auch ohne sittliches Handeln nicht erlangt werden kann (Joh. 15,6). In dieser neutestamentlichen Modifikation steht trotz der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, der ethische Vergeltungsgrundsatz, dass Gott jedem nach seinen Werken geben wird (Röm. 2,6. 2. Kor. 5,10) vollkommen aufrecht ebenso wie die Lehre Jesu Christi vom Lohn (Matth. 16,27). Sind allein die gläubigen Jünger Jesu *ποιηταὶ νόμου* (Röm. 2,13), so können sie allein nach dem Gesetz: wie die Saat, so die Ernte, im Jenseits den *μισθός* erlangen, der Gnadenlohn ist und

bleibt. Und darum ist das höchste Gut zwar nicht der Zweck, aber das Ziel des christlich-sittlichen Handelns.

Das sola fide der evangelischen Rechtfertigungslehre beseitigt den katholischen Zwicklang von fides und opera. Der Mensch erlangt nicht durch Glauben und Werke die justificatio, sondern allein durch den Glauben. Aber die Werke sind nach reformatorischer Lehre unerlässliche Bekundungen des Glaubens; sind sie nicht notwendig direkt zur Erlangung der Seligkeit, so doch zur Bezeugung des Gnadenstandes (Aug. 6. 20. 27. Apol. 3. XX. Art. Sm. 3,13. Form. Conc. 4. X. Cat. Gen. de fide). Wird also das Ziel des ewigen Lebens nicht durch sie erreicht, so doch auch nicht ohne sie. In diesem Sinne ist das Reich Gottes das Ziel des sittlichen Handelns.

Hatte Melancthon in den Loci vom Jahre 1535 mit vollem Rechte gelehrt, dass die nova obedientia des Gerechtfertigten zum ewigen Leben notwendig sei als conditio sine qua non, und fand diese Lehre Aufnahme in das Leipziger Interim vom Jahre 1549, so verteidigte Major sie 1552 im Sinne der Notwendigkeit zur Erhaltung des Glaubens: die Rechtfertigung erfolge zwar durch den Glauben allein, aber die Werke seien die Früchte des Glaubens, der sich aus Gehorsam gegen Gott necessitate debiti verpflichtet fühle. Verstieg sich im majoristischen Streit in der Übersteigerung der Position eines Flacius u. a. Amsdorf 1559 zu der törichten Behauptung, dass gute Werke zur Seligkeit schädlich seien, so war damit Luthers richtige Lehre völlig verzerrt, dass die Werke schädlich sind, die im Wahn der Werkgerechtigkeit den Himmel verdienen sollen. Luther hatte stets die Werke mit dem Glauben zusammengesehen und daher unterlassen, die sittliche Glaubensbetätigung so zu betonen, wie Melancthon es tat. Die Konk. Formel lehrte richtig: Die Werke sind Wirkungen des rechtfertigenden Glaubens, nicht Mittel der Seligkeitserwerbung, aber sie sind unerlässliche Äusserungen des Gnadenstandes; die Heilsgewissheit gründet sich nicht auf Werke, sondern auf Christum.

Die Erlangung der ewigen Seligkeit ist hiernach religiös bedingt, aber nicht von der ethischen Beschaffenheit losgelöst; vielmehr fordert das jenseitige höchste Gut, wenn es wirklich erlangt werden soll, eine dem inneren Glaubensbesitz desselben entsprechende Würdigkeit. Unter diesem Gesichtspunkt, dass die Erlangung der Seligkeit dem sich im sittlichen Handeln als echt bewährenden Glauben in Aussicht steht, also eine dem Reiche Gottes angemessene sittliche Würdigkeit fordert, lässt sie sich auch als Lohn der sittlichen Selbsttätigkeit hinstellen (Matth. 5,12. 10,41 f. 20,8). Aber die neutestamentliche Lehre vom *μισθός* (Mark. 9,41. Luk. 6,23. 35. 1. Kor. 3,8. 14) hält stets die Begrenzung inne, dass er einer sittlichen Selbsttätigkeit zu teil wird, der die Eitelkeit und Prahlucht der Selbstsucht

abgeht, die Gnade ihrer schlechthinnigen Aktivität berauben oder aus ihrer Alleingültigkeit verdrängen zu wollen (Matth. 20,14 ff.).

Die neutestamentliche Lehre vom Lohn ist in der Zeit der Orthodoxie ungebührlich zurückgestellt. Und noch gegenwärtig versteckt ein doktrinäer Orthodoxismus seine Kraftlosigkeit und Unfruchtbarkeit hinter dem missdeuteten *sola fide*. Luther hat aber nicht bloss gelehrt, dass der Glaube rechtfertigt, sondern auch, dass der rechtfertigende gar nicht anders kann als sittlich tätig sein; ein Glaube also, der dieser Tätigkeit entbehrte, wäre fauler oder toter Glaube oder Scheinglaube.

Samuel Keller erzählt von einem lutherischen Bauern, einem ganz lasterhaften Menschen, der, wie es zum Sterben ging, betete: Herr, nimm mich in deinen Himmel, ich habe wirklich gar kein gutes Werk getan; ich bin ein ganz verworfener Sünder gewesen; also musst du mir die Seligkeit geben aus Gnaden. Dieses Zerrbild des Zöllnergebets ist ja Missverständnis religiös angehauchter Unsittlichkeit. Aber es wird begünstigt durch eine Verkündigung der Rechtfertigungslehre, die Luthers lebensvolle Glaubenserfahrung zu lebenslosem Doktrinarismus ausdörft.

4. Heimatlos und verworren ist in vielen Ethiken die Weise, über einen sittlichen Zweck zu reden.

Als Probe solcher Unklarheit mag statt vieler die Darstellung Zellers dienen. Zeller behauptet (S. 20), die Notwendigkeit der sittlichen Gesetze bestehe in ihrer Zweckbeziehung: „wenn sie eine bestimmte Richtung des Wollens und Handelns verlangen, können sie dies nur deshalb tun, weil die Erreichung gewisser in der Natur des Menschen begründeter Zwecke durch dieselbe bedingt ist.“ Er sagt ferner in ganz realistischem Sinn S. 22: „Es scheint die Glückseligkeit das natürliche Ziel des Strebens und alles menschliche Tun nur ein Mittel für diesen Zweck zu sein.“ „Alle unsere Handlungen haben entweder Erlangung oder Erhaltung von Gütern oder Entfernung und Vermeidung von Übeln zum Zweck; damit aber die Zweckvorstellungen ein Wollen hervorrufen, müssen sie unser Gefühl erregen, es muss sich mit ihnen der Wunsch und die Hoffnung verbinden, durch unser Handeln unsern gegenwärtigen Zustand zu verbessern oder seiner Verschlimmerung vorzubeugen.“ Trotzdem bestreitet er wunderlicherweise S. 23, dass unser persönliches Interesse die einzig naturgemässe Triebfeder unseres Wollens und Handelns ist. Als Motiv des Sittlichen gibt er S. 27 das Gefühl dessen an, was der Mensch sich selbst schuldig ist. Damit ist der Zweckgedanke aufgehoben und die Moral doch im Rahmen eines selbstherrlichen Egoismus festgehalten. Nach Zeller sollen wir das durch unsere vernünftige Natur geforderte Handeln uns zum Zweck setzen. Demnach wäre das Handeln und der Zweck identisch. Zeller behauptet ja auch wieder, dass man das Sittliche nicht zu etwas an und für sich Notwendigem machen könne, sondern dass es der Bestimmung des Zwecks bedürfe, auf den sich unser Handeln zu richten habe, wenn dem

sittlichen Handelns Notwendigkeit solle zugeschrieben werden können. Sittliche Motive vermag er aber nur zu gewinnen aus „der Wertschätzung der geistigen Seite unserer Natur, der Überzeugung, dass nur die aus ihr entspringenden Tätigkeiten und Genüsse ein letzter Zweck für uns sein dürfen.“ Das ergäbe aber nicht Moral im eigentlichen Sinne, sondern nur eine Bildungsmoral nach antikem Zuschnitt. Dem sucht er dann wieder abzuhelfen durch die Gleichheit aller Menschen als Vernunftwesen: die Gleichheit der menschlichen Natur soll das Motiv zu Wohlwollen und Menschenliebe sein. Aber wieso? Kann sich nicht Nietzsches Herrenmoral damit verbinden? Tatsächlich haben viele Stoiker damit den schlimmsten Egoismus verbunden. Die hier aus der Vermischung eines unklaren Realismus mit einem unklaren Kantianismus entstehende Verwirrung spiegelt die Ratlosigkeit der philosophischen Ethiker über diesen Punkt wieder. Wenn Zeller das ästhetische Wohlgefallen am Guten daraus erklärt (S. 28), „dass, was unsern Widerwillen erregt, einem in unserer Natur begründeten Bedürfnis widerstreitet, dass, was wir billigen und was uns befriedigt, diesem Bedürfnis entspricht“, so unterlässt er einerseits, diese Natur näher zu untersuchen, und vergisst andererseits, dass eine solche Natur, wie er sie vor Augen hat, in der Christenheit durch christliche Erziehung da ist, und wo diese fehlt, das Raubtier erwacht.

Im Resultat seiner Untersuchung sinkt denn auch Zeller in den aristotelischen Gesichtspunkt zurück, dass die Gesetze des sittlichen Handelns die Bedingungen ausdrücken, unter denen unser Wollen eine Betätigung unserer geistigen Natur, unserer Vernunft ist.

Bei der Frage nach einem sittlichen Zweck ist zu unterscheiden zwischen dem subjektiven und dem objektiven Zweck. Da, wie wir sahen, alle Sittlichkeit dem göttlichen Weltzweck untergeordnet ist, so ist sie eo ipso als solche zweckvoll, und darum ist es objektiv berechtigt, von einem sittlichen Zweck zu reden. Aber für den sittlichen Charakter von Handlungen ist durchaus nicht erforderlich, sich jenen objektiven Zweck stets oder überhaupt subjektiv gegenwärtig zu halten. Sondern wie der Instinkt zweckvoll wirkt ohne Bewusstsein des Zwecks, so wirkt der sittliche Trieb in der Richtung des göttlichen Endzwecks auch ohne Bewusstsein desselben. Hieraus ergibt sich die Zweckbeziehung des Sittlichen. Ist das Handeln vernünftig unter dem Gesichtspunkt eines durch die Tätigkeit zu verwirklichenden Zwecks, so liegt die Eigentümlichkeit des Sittlichen darin, dass es vermöge der Unterordnung unter den göttlichen Weltzweck in sich notwendig ist, ganz gleich, ob damit für den Einzelnen ein individueller Zweck erreicht wird oder nicht. Beim Sittlichen soll der Mensch sogar, weil es im Gegensatz zur Selbstsucht steht, von egoistischen Zwecken absehen: es schliesst die



Beziehung einzelner Handlungen auf dadurch zu erreichende Zwecke aus. Kant hatte also recht, wenn er die Eigentümlichkeit des Sittlichen darin sah, dass es gebiete ohne einen Zweck, durch den das Verhalten in Bewegung gesetzt werde. Auch das Erstreben des höchsten Guts würde egoistisch verunreinigt, wenn das sittliche Handeln nur dem Zweck seiner Erlangung diene in der Form, dass es durch dasselbe erreicht werden sollte. Ist also das Sittliche objektiv zweckvolles Handeln ohne bewusste Verfolgung eines konkreten Zwecks, so ist es vernünftiges Handeln doch eben darin, dass das sittliche Bewusstsein es unter dem Gesichtspunkt des Sollens so als notwendig auferlegt, dass es in Harmonie mit dem objektiven göttlichen Weltzweck geschehen müsse auch trotz des Widerspruchs gegen die partikularen Zwecke der Selbstsucht: der Zweck der Selbstbehauptung als einer im Lichte der Ewigkeit wertvollen Individualität ist also für alles sittliche Handeln bestimmend. Das hierfür massgebende Interesse des Selbsterhaltungstriebes ist die Erlangung des höchsten Guts oder der ewigen Seligkeit. Und insofern ist diese, wenn auch nicht der direkte Zweck, so doch das Ziel des sittlichen Handelns. Der vorherberührte Zweck des sittlichen Handelns ist nicht ethischer, sondern religiöser Natur.

Das Ethische, soweit es als zweckvoll aufgefasst werden kann, untersteht also dem religiösen Gesichtspunkt.

Alle Zweckmoral, d. h. alle Moral, die das Handeln als sittlich bestimmt mit Beziehung auf einen damit zu erreichenden empirischen Zweck, also die gesamte Nützlichkeitsmoral, ist untersittlich. Nicht nur müssen die Vertreter derselben sich zu dem jesuitischen Grundsatz, dass der Zweck die Mittel heilige, freundlich stellen (Paulsen, Ziegler), sie erheben ihn sogar, natürlich ohne sich die prinzipielle Sachlage klar zu machen, zum allgemeinen Moralgrundsatz: sittlich ist, was dem Zwecke dient, Güter zu erzeugen, den Wohlstand zu fördern, die öffentliche Wohlfahrt zu begünstigen u. s. w. Es ist also eine höchst sonderbare Illusion, wenn Philosophen wie Wundt sich einbilden, durch eine solche Güterlehre die christliche Moral zu überbieten. Tatsächlich zerstört dieser evolutionistische Objektivismus, dem sittlich ist, was dem Zweck der Güterproduktion dient, die sittliche Gesinnung.

5. Ebenso fest wie in der Natur das Kausalitätsgesetz, steht im menschlichen Seelenleben das psychologische Kausalitätsgesetz, das Gesetz des Handelns aus Impulsen, also einerseits das Gesetz des Hervorgehens menschlichen Tuns aus der psychologischen Gesamtbeschaffenheit des Subjekts, andererseits das Ge-

setz der Motivation des menschlichen Willens durch ausschlaggebende Motive oder Triebfedern. Schopenhauer nennt diese durch Erkennen vermittelte Kausalität „das einzige nachweisbare Gesetz für den menschlichen Willen, dem dieser als solcher unterworfen ist. Es besagt, dass jede Handlung nur infolge eines zureichenden Motivs eintreten kann“ (Grundl. S. 121). Mag also auch das unmittelbar aus der Natur des Menschen Hervorgehende einfach den Trieben entwachsen: sowie der Mensch sich vermöge der Vernunft über das ihn unmittelbar Treibende Rechenschaft gibt, bedarf er einer klaren Antwort auf die Frage, warum er das tut. Jedes Tun, das der Triebfeder entbehrt, muss erlahmen, und wenn der Mensch sich keine Rechenschaft über sie zu geben vermag, zerbrechen. Die Forderung Kants, das Gute zu tun um des Guten willen, mag sie manchen als grossartig erschienen sein oder noch erscheinen, ist tatsächlich sinnlos, weil sie die Zumutung enthält, vernünftig zu handeln ohne Motiv, was eine *contradictio in adjectio*, also eine völlige Absurdität ist, da das Wesen des vernünftigen Handelns eben in der Begründung durch eine ausreichende Triebfeder besteht, kein vernünftiger Mensch also ohne diese vernünftig handeln kann. Die Formel Kants, die von vielen Modernen gedankenlos nachgesprochen ist, hat also nur den Wert eines phraseologischen Schlagworts. Und zu diesem kam er, weil er die christliche Motivation des sittlichen Handelns durch das Ziel des höchsten Guts vermeiden wollte. Eine Triebfeder kann aber immer nur etwas bilden, was in irgend einer Beziehung zum Selbsterhaltungstribe steht.

Die Gedankenlosigkeit, mit der die Kant'sche Phrase von vielen Modernen wiederholt wird, ist um so erstaunlicher, da angesichts des Gesetzes der Motivation des menschlichen Willens es vollkommen einleuchtend ist, dass tatsächlich bei vernünftiger Überlegung ohne Motiv nichts getan wird oder getan werden kann. Kants moralische Regel hat denselben Wert, als wenn man jemandem zumuten wollte, zu schlafen um des Schlafens willen, zu essen um des Essens willen u. s. w. Man schläft, weil die Natur die Anforderung als Voraussetzung weiterer Leistungen stellt, zur Erholung, aus Faulheit u. s. w. Man isst, um sich zu sättigen, oder aus Genusssucht oder aus Freude an der Geselligkeit u. s. w. Aber wo nicht der einfache Naturtrieb wirkt, sondern Überlegung die Handlungen bedingt, ist das sich Rechenschaftgeben in Wechselwirkung mit Motiven die unerlässliche Voraussetzung alles Handelns.

Da aber alle Motive zum Selbsterhaltungstribe in Beziehung stehen, ist die seit Kant in die Moralphilosophie eingebrochene Neigung, das moralische Handeln, in dem überhaupt eine Rücksicht auf das eigene Ich vorliege, für egoistisch verunreinigt zu erklären, sinnlos, da eine

Beziehung der Motivation auf das Ich für jedes Handeln überhaupt völlig unerlässlich ist. Will man also von jeder Rücksichtnahme auf das eigene Ich absehen, so ist der Begriff des Motivs selbst aufgehoben, und kommen keine Triebfedern mehr in Betracht, so gibts kein vernünftiges Handeln mehr.

Hiernach kann es nur darauf ankommen, zwischen den angesichts des unvermeidlichen Funktionierens des Selbsterhaltungstriebes unerlässlichen Triebfedern der Persönlichkeit und egoistischen Triebfedern zu unterscheiden, wie ja doch jeder zwischen berechtigter, ja notwendiger Selbsterhaltung und Selbstsucht unterscheiden muss. Der ersteren aber gehört die gottgewollte religiöse Selbstbewahrung der Persönlichkeit nach ihrem Ewigkeitsgehalt an. Diese ist so wenig egoistisch, dass sie vielmehr die Ausschliessung des Egoismus zu ihrer Kehrseite hat, ja sogar die einzige Macht ist, den Egoismus auszuschliessen (Matth. 10,39. Luk. 17,33. Joh. 12,25). Die Verwechslung dieser Selbstbewahrung zur Ewigkeit mit Egoismus ist nichts wie Gedankenlosigkeit. Sehen sich ja doch die philosophischen Ethiker stets auch gezwungen, in irgend einer Form die Selbstbewahrung der Persönlichkeit zum Moralprinzip zu erheben oder wenigstens als Hintergrund ihrer moralischen Ideen festzuhalten, nur dass die Persönlichkeit nicht nach ihrem Ewigkeitswert, sondern nach einer zeitlich-irdischen Geltung geschätzt, eine wirklich durchgeführte Trennung der notwendigen Selbsterhaltung vom Egoismus also nicht erreicht wird. So wird aber niemals ein wirklich tragfähiges Motiv des ethischen Handelns erreicht. Dagegen gestand Schopenhauer zu, dass es eine wirksamere Begründung desselben als auf die Ewigkeitshoffnung nicht gebe. Nur wollte er, da dies eine religiöse Basierung des Ethischen ist, keine philosophische, diese vermeiden. Und Zeller hat die Wahrheitsliebe gehabt, die törichte Behauptung, dass der Glaube an jenseitige Belohnungen und Strafen immer und notwendig zu einer Verkehrung und Verunreinigung der sittlichen Triebfedern führe, abzulehnen. Allerdings ist das Handeln egoistisch verunreinigt, wenn die Erlangung der Seligkeit der einzige Zweck des sittlichen Handelns ist. Aber bei der demütigen Erkenntnis, durch kein Handeln die Seligkeit produzieren zu können, sie zum Ziel des sittlichen Handelns zu setzen, ist nicht nur berechtigt, sondern in Anbetracht der menschlichen Ewigkeitsbestimmung notwendig. Die Hoffnung auf die Seligkeit und die Furcht vor der Verdammnis sind nach der Gesamtlehre des N. T.s die einzigen wirksamen Triebfedern des sittlichen Handelns.

Was Schleiermacher (Reden I, 1 S. 262) gesagt hat: „Jeder angebrachte Reiz, sei es nun Hoffnung oder Furcht von was immer für Art, ist etwas Fremdes, dem zu folgen, wo es auf Sittlichkeit ankommt, unfrei, also unsittlich ist“, bringt in paradoxer Form den alle Moralität aufhebenden Pantheismus zum Ausdruck, der kein sittliches Sollen kennt, sondern nur das Walten des Kausalnexus konstatiert.

Keine natürliche Verstandes-Reflexion oder -Deduktion führt zur Anerkennung des Sittengesetzes. Und wenn Kant diese in

der Form erzwingen will, dass er meint, man müsse sich als sittliches Wesen schämen, dem Sittengesetz die Anerkennung zu versagen, so erfordert eine solche Behauptung die Untersuchung des sittlichen Wesens des Menschen und der Notwendigkeit der Funktion eines solchen sittlichen Gefühls, und das führt eben auf die christliche Betrachtung. Wollte aber Kants autonomische Moral die Triebfeder nur sehen in der lebendigen Anerkennung der inneren Würde und Heiligkeit des Pflichtgesetzes, so wäre einerseits das keine Triebfeder, da eine solche zum Wert der Persönlichkeit in Beziehung stehen muss, und andererseits träte eine solche Anerkennung in Analogie zum ästhetischen Geschmack, — eine Analogie, die bei Herbart zum entscheidenden theoretischen Gesichtspunkt wurde, und die Kant nicht wollte. So ist es denn erklärlich, dass Kant trotz der Behauptung, dass das Sittengesetz, als unbedingt verpflichtend, aus keiner anderen Triebfeder als aus reiner Achtung vor dem Sittengesetz erfüllt werden müsse, im vollen Widerspruch hiermit den christlichen Gedanken des höchsten Guts in die Moral wieder eingeführt hat als die Bedingung, unter der allein die Vollbringung des Sittengesetzes dem Menschen möglich werde. Das höchste Gut liegt für Kant, wie wir sahen, in der Harmonie der Sittlichkeit und Glückseligkeit (Unsterblichkeit). Kann der Mensch nur unter der Voraussetzung, dass es ein solches höchstes Gut gibt, das Sittengesetz als ein Gesetz der Vernunft anerkennen, so erkennt Kant damit eine „günstige Naturlage“ als Ziel des moralischen Handelns an.

Wie der Neuplatonismus eine Vereinigung mit der Gottheit angestrebt hatte, die von allem Endlichen loslösen sollte, so vertraten Dionysius und Augustin eine Gottesliebe, die Gott als das höchste Gut ergriffe im Absehen von allen Gütern. Infolgedessen feierte schon die mittelalterliche Mystik gelegentlich die selbstloseste Hingebung als einen Verzicht auf alle Güter, auch jenseitige, so dass die Gott liebende Seele sich auf dem Höhepunkt der Gottseligkeit auch gegen Himmel und Hölle indifferent verhalte. So wurde auf katholisch-kirchlichem Gebiet das Gesetz der Motivation des menschlichen Willens verleugnet, indem dem praktischen Extrem ungesunder Werkheiligkeits das schwärmerische Extrem ungesunden Absehens von der Wirklichkeit gegenübertrat.

Wenn aber in der mittelalterlichen Mystik die Idee der uninteressierten Liebe zu Gott nur den Superlativ der Darstellung der Frömmigkeit bezeichnet hatte, wurde sie zur herrschenden



Anschauung erhoben in der modernen spanisch-französischen Mystik des Quietismus (Petrus von Alcantara, Teresia von Jesu, Johannes vom Kreuze, Franz von Sales († 1622). Namentlich Molinos († 1697), Frau von Guion († 1717) und Fénelon († 1715) wurden die Herolde einer uninteressierten, von Himmel und Hölle absehenden, von Hoffnung und Furcht freien Gottesliebe. Diese als Gegengewicht gegen die katholische, namentlich im Mönchtum wirksame Werkgerechtigkeit egoistischen Heiligkeitsstrebens erklärliche Forderung der Uneigennützigkeit einer gar nicht an sich selbst denkenden Gottesliebe zeigt ihren phraseologischen Charakter in der von der Welt zurückgezogenen, wesentlich die eigene Heiligung bezweckenden Andachtsschwelgerei, welche die sittlichen Aufgaben vernachlässigte, und die Krankhaftigkeit der Sentimentalität in der überspannten Anschauung, man würde Gott lieben, auch wenn man wisse, dass er ewig zur Hölle verdammen würde. Gott lieben heisst sein Wesen als ein unauflösliches Moment des eigenen Wesens setzen, darum liegt in der Liebe als solcher schon eine Beziehung auf das eigene Ich. Verlangten die quietistischen Mystiker, dass man Gott allein um seiner Vollkommenheit willen lieben und allein seine Ehre bezwecken solle, so wurzelt dieses Interesse an der Vollkommenheit und Ehre Gottes doch eben in der gottgesetzten Bestimmung des Ichs zur Gemeinschaft mit Gott: wollte der Mensch ganz von seinem Ich absehen, so würde er seine Bestimmung verleugnen und in Widerspruch zu Gott treten. Gottes Selbstzweck und sein Weltzweck sind nicht losgetrennt voneinander: sondern seine Ehre setzt Gott durch, indem er die endlichen Geschöpfe zu Vollkommenheit und Seligkeit führt. Will Gott uns zu Persönlichkeiten von Ewigkeitswert durchbilden, so ist die Liebe zu Gott der gottgeordnete Weg dazu. Die Gottesliebe bejaht und fördert den Ewigkeitswert der endlichen Persönlichkeit, wie dürfte christliche Frömmigkeit den Wert der Gottesliebe für die Durchbildung und Vollendung der christlichen Persönlichkeit aufheben? Die Liebe zu Gott würde also in ihrem Wesen vernichtet, wenn ihr die Beziehung auf das höchste Gut genommen würde.

Dass dieselbe quietistische Mystik in Franz von Sales heilig gesprochen, in Molinos verdammt wurde, ist eine der sonderbaren Inkonssequenzen des römischen hierarchischen Systems. Der Ketzer Molinos war nicht ungesunder als die heilige Teresia und der heilige Franz. Noch auffallender aber wie dieser praktische Widerspruch im katholischen System ist der theoretische, dass man einerseits eine pelagianisierende Lohndienerei der Selbsterlösung pflegt für das kirchliche Gemeinleben

und andererseits eine weltabgewandte Mystik, in der die Religiosität das Handeln absorbiert, für die mönchische Kontemplation. Dort aktive Wirkerei — hier nichts tun, sondern das leidentliche Gott Stillehalten — beides weiss das System zu vereinigen, solange es sich der hierarchischen Leitung fügt. Und in beidem spricht die Intensität des Heilsstrebens, das sich auf selbsterwählte Wege wirft. Aber gerade von der hohen Kontemplation dieser quietistischen Mystik gilt Luthers Wort in der Kirchenpost. (Ep. 4 n. Epiph.): „Damit ist nun den schlüpfriigen und fliegenden Geistern gewehret und das Maal gesteckt, die Gott allein in grossen, herrlichen Dingen suchen, trachten nach seiner Grösse, und bohren durch den Himmel, und meinen ihm zu dienen und zu lieben in solchen ehrlichen Stücken; dieweil fehlen sie sein, und lassen ihn hier unten auf Erden in dem Nächsten fürüber gehen, darinnen er will geliebet und geehret sein.“

Absurd ist der Gedanke, trotz oder in der Hölle Gott lieben zu wollen. Wo Liebe zu Gott ist, ist keine Hölle, und wo Hölle ist, ist keine Liebe zu Gott. In der Liebe zu Gott liegt das Bedürfnis seliger ewiger Gemeinschaft mit Gott. In die Liebe zu Gott die Aussicht auf ewige Verdammnis mit einzuschliessen, ist eine ungesunde Verzerrung krankhafter Mönchsdevotion. Dorner (Br. mit M. II, 386): „Die Hoffnung ist die Spannkraft der Liebe, der ethischen Produktionskraft.“

Malebranche († 1715) hat gegen Lamy das persönliche Moment in der Gottesliebe vertreten.

## 6. Das höchste Gut und die Güter.

Ein grösstes Gut bewahrt seine Rangordnung innerhalb einer Reihe von Gütern und bleibt selbst noch mit dem Charakter der Relativität und Subjektivität behaftet.

Die verschiedenen Menschen erklären unter den Gütern, die sie schätzen, sehr Verschiedenes für ihr grösstes Gut, die Zeit, die Familie, den Verkehr. Der eine kann etwas für sein grösstes Gut erklären, was dem andern völlig gleichgültig ist.

Dagegen liegt im Begriff des höchsten Guts, dass ein solches vermöge seiner Einzigkeit und Alleinwertigkeit alle andern zur Relativität herabdrückt (Phil. 3,7 ff.) und die objektive Geltung hat, vermöge deren es allen das grösste Gut sein oder werden sollte (Luk. 10,42). Als solches verhält sich das Reich Gottes ausschliessend gegen alle sinnlichen und partikularen Güter, nicht in dem Sinne, dass der Christ sie nicht mehr haben oder erwerben dürfte (Kor. 7,20. 29 ff. Matth. 19,29), aber in dem Sinne, dass angesichts der Selbsterhaltung der gläubigen Persönlichkeit für das Jenseits die irdische Selbsterhaltung zur Nebensache herabgedrückt wird (Matth. 10,28. Luk. 10,42). Darum muss der Mensch alles daran geben, um dieses Eine höchste

Gut zu gewinnen (Matth. 13,45. 46), selbst das ihm sonst Wertvollste (Matth. 5,29. 30). Und beim Gläubigen ist der christliche Selbsterhaltungstrieb so sehr durch den absoluten Wert des höchsten Guts in Anspruch genommen, dass die endlichen Güter als relative zwar nicht aufgehoben, aber völlig entwertet werden (Matth. 16,26. 5,25 ff.). Die gesamte Lebenshaltung und Lebensführung der Gläubigen richtet sich daher in so einziger Weise auf die Erreichung des ewigen Ziels (Phil. 3,11. 1. Petr. 1,9), dass jede Ablenkung hiervon eine Schädigung der Persönlichkeit bedeuten würde (Phil. 3,7—9). Seelen zu retten zum ewigen Leben war demgemäss der Zweck der Sendung Jesu (Luk. 9,56. 19,10), wie es den Zweck aller christlichen Verkündigung des Worts ausmacht (Jak. 1,21).

Wird durch diese Hinwendung auf das Eine jenseitige höchste Gut der Selbsterhaltungstrieb von der Selbstbefriedigung in und Selbstidentifizierung mit irdischen Gütern abgelenkt (Luther: „Nehmen sie uns den Leib, Gut, Ehr', Kind und Weib: lass fahren dahin, das Reich muss uns doch bleiben“), so verliert er dadurch seinen egoistischen Charakter. Die egoistische Gestalt des Selbsterhaltungstriebes in der Vereinerleiumg des Ichs mit partikularem, sinnlichem, endlichem Besitz und die überweltliche Richtung des Selbsterhaltungstriebes in der Vereinerleiumg des Ichs mit dem jenseitigen Reich Gottes bezeichnen hiernach den Gegensatz des Ausserchristlichen und des Christlichen. Der Jünger muss sein Ich in irdisch-kreatürlichem Sinne, also egoistischem Sinne aufgeben, um es wahrhaft in Christo zu finden. Matth. 10,39. 16,25. Luk. 17,30. Joh. 12,25: *ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν ἀπολλύει αὐτήν καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν*. Himmelssinn zerstört die egoistische Lebensrichtung, die im Diesseits ihre Eigenzwecke verfolgt. Egoismus zerstört die Durchsetzung des Ewigkeitstriebes, der der Persönlichkeit unersetzlichen Gewinn bringt. Selbstlosigkeit findet so unendlichen Lohn. Selbstsucht bedeutet schlimmste Selbstschädigung. Darnach bestimmen sich die neutestamentlichen Begriffe der Torheit und Klugheit im Sinne religiöser Schätzung. Narrheit ist es (Matth. 7,26. 25,2 ff.), über endlichen Zwecken weltlicher Gütererwerbung das Ewigkeitsziel zu vergessen (Luk. 12,20. 21. Matth. 6,19). Wahre Klugheit ist es (Matth. 7,24. 25,2 ff. Luk. 12,42. 16,8), im Gewinn des höchsten Guts sich einen Reichtum in Gott zu erwerben, der nie vergeht (Matth. 6,20. Luk. 12,33).

## 7. Eudämonismus.

Unter Eudämonismus in der Ethik versteht man die Begründung des sittlichen Handelns durch das Streben nach Glückseligkeit, also die Versetzung des Sittlichen in den Dienst des Glückseligkeitsstrebens.

Die ganze Ethik der Alten war, wie das garnicht anders sein konnte, eudämonistisch, und zwar bei Hedonikern und Stoikern nur in verschiedener Form: das Sittliche ist hier dienendes Mittel zur Erreichung des egoistischen Zwecks. Thomas Aqu. hat von Aristoteles die Glückseligkeit als Zweck der Tugend aufgenommen. „ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo“, die nach kirchlicher Tradition in der visio dei gefunden wird. Die philosophischen führen zur natürlichen, die theologischen zur übernatürlichen Glückseligkeit. Das eudämonistische Prinzip wurde die Herrscherin der Moral bei englischen Deisten, bei Descartes und Thomasius. Wolff wollte das moralische Handeln dem Glückseligkeitsprinzip nicht unterordnen, sah aber mit dem moralischen Handeln die Glückseligkeit oder das höchste Gut vermöge der Billigung der Vernunft als gegeben an. So liess er der Aufklärung offen, die Pflichtenlehre als Weg zur Glückseligkeit zu beschreiben. Im Gegensatz zum vulgären und seichten Eudämonismus der Aufklärung bedeutete allerdings Kants Reinigung der Moral von der Vergiftung durch eine Gesinnung, die eher auf das Gegenteil des moralischen Handelns führt, eine Erstarkung des sittlichen Sinns. Aber indem Kant die Moral des Theismus in der Erstrebung eines ewigen Guts auch des Eudämonismus verdächtigte und doch selbst dieses wiedereinzuführen sich gezwungen sah, schlug sein Versuch einer rein autonomen Moral, die keine einleuchtende Motivation des sittlichen Handelns brachte, vollkommen fehl.

Indem der moderne Mechanismus jede metaphysische Begründung der Moral aufhob, konnte er, soweit er überhaupt Moral anstrebte, diese nur eudämonistisch begründen; um aber dem Rahmen des Egoismus zu entgehen, suchte er vielfach an die Stelle des Individualeudämonismus den Sozialeudämonismus zu setzen, ohne doch durch diesen den Egoismus wirklich überschreiten zu können.

Da eine Verunreinigung der Ethik in jeder Auffassung des Sittlichen liegt, die es mit der Selbstsucht versetzt, ist der Eudämonismus grundsätzlich zu verwerfen, der das sittliche Handeln als Mittel zum Zweck irdischer Glückseligkeit auffasst. Ist nun prinzipiell Glückseligkeit und Seligkeit zu unterscheiden, so nimmt doch die katholische Moral den Charakter eines Transzendenteudämonismus an, insofern das sittliche Handeln Mittel zum Zweck der Seligkeitserlangung ist. Dagegen nicht eudämonistisch ist die christlich-evangelische Moral, nach der das sittliche Handeln zwar in der ewigen Seligkeit die Triebfeder findet, aber nicht zum Mittel herabgesetzt wird.



Will man, obgleich dieser Sprachgebrauch an sich unberechtigt ist, unter Eudämonismus auch befassen die notwendige Rücksichtnahme auf das Ich, vermöge deren das Interessiertsein des Ichs am religiös-sittlichen Persönlichkeitswert die unumgängliche Voraussetzung bildet, um die Selbstbestimmung in Bewegung zu setzen, also die für alles Handeln unerlässliche Triebfeder, so gibt's kein sittliches Handeln, das nicht irgendwie zum Selbsterhaltungstriebe in Beziehung stände. Gänzliche Abschneidung des Sittlichen vom Selbsterhaltungstriebe würde es für ziel- und darum sinnlos erklären, also der Zerstörung preisgeben. Man müsste dann eben falschen und berechtigten Eudämonismus unterscheiden; der letztere ist der Transzendenteudämonismus, der den Egoismus ausschliesst.

Auf dem Boden der von Kant proklamierten Autonomie der Moral war es konsequent, wenn Herbart den Begriff des höchsten Guts als eudämonistisch ablehnte, weil derselbe etwas Begehrenswertes, nicht ein reines Willensverhältnis bezeichne. Mag man das höchste Gut auffassen wie immer: ist es überhaupt ein Gut, so ist es etwas Begehrenswertes. Etwas für ein höchstes Gut erklären, heisst, es als höchstes Ziel des Strebens hinstellen.

## 8. Optimismus und Pessimismus.

Von der christlichen Lehre vom höchsten Gut aus empfängt der Gegensatz des Optimismus und Pessimismus seine Klärung und Lösung.

Die Frage des Optimismus und Pessimismus bezieht sich auf das Verhältnis der Zuständigkeit des Menschen zu der ihn umgebenden Welt unter dem Gesichtspunkt, ob der Mensch in derselben seine Befriedigung findet oder nicht, also den Wert des Lebens bejaht oder verneint.

In allen dualistischen Systemen steckt ein Stück Pessimismus. Im Parsismus, in gnostischen Systemen, im Manichäismus tritt er deutlich hervor. Der Theismus, da er die Welt als Schöpfung Gottes beurteilt, kann nie einen durchgeführten Pessimismus vertreten. Der mittelalterliche Katholizismus hat trotz aller Anerkennung der Realität der Übel wesentlich optimistisch gedacht (nach Augustin), da die Weltverhältnisse sich dem angestrebten Ideal der Universalherrschaft der Kirche zu fügen schienen. Philosophisch durchgeführt ist der Optimismus in Leibniz' Theodicee, der trotz der Realität des Bösen und der Übel die existierende Welt als die beste unter den möglichen Welten beurteilte, in der alle mit der Endlichkeit verknüpften Unvollkommenheiten sich der Harmonie des Ganzen unterordnen. Kant erklärte den Optimismus für unbeweisbar. (Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee 1791). Selbstverständlich, Optimismus und Pessimismus sind nicht objektive Theorien, sondern entsprossen einer subjektiven Gesamt-

stimmung, die ihrerseits wieder auf der Gesinnung ruht. In dieser Hinsicht war der Pessimismus Schopenhauers, der die Welt für die denkbar schlechteste erklärte, auf den Mangel an Glückseligkeit basiert, indem er das traurigste Elend in der gesamten Menschheit zu finden sich einbildete. Der Moral widersprechend ist der Pessimismus E. von Hartmanns, insofern dieser aus einem epikureischen Anspruch an Lust erwachsen ist, der in der Welt keine Befriedigung findet: statt eine Lustbilanz aufzustellen, wäre es richtiger gewesen, die Frage aufzustellen, ob der Anspruch an Lust, wie er dem System zugrunde liegt, nicht in sich verkehrt ist. Je mehr sich Hartmann der Moral zugewandt hat, desto mehr ist auch bei ihm der Pessimismus zurückgetreten, ohne (bei seinem Pantheismus) aufgegeben zu sein. Der Pessimismus ergibt quietistische Resignation, gepaart mit Mitleid mit dem Leiden, sowie die sittliche Tat geschätzt wird, muss jene zurücktreten.

Ist auf pantheistischem Grunde tatsächlich Optimismus wie Pessimismus erwachsen, so liegt doch der letztere bei ihm jedenfalls näher, da bei dem Emportauschen und Untertauchen der Tropfen im Weltmeer sich von wirklichem oder dauerndem Wert des Lebens kaum reden lässt. Der Pessimismus des Buddhismus entspricht durchaus der pantheistischen Weltanschauung.

Den Namen von Weltanschauungen verdienen weder Optimismus noch Pessimismus, weil beide Weltbeurteilungen nur Sache einer Stimmung hinsichtlich des Lebenswerts sind. So ist ja auch der Optimismus von Leibniz nur ein Reflex seiner theistischen Weltanschauung.

1) Daraus, dass das Christentum die Welt als Schöpfung Gottes weiss und im Reich Gottes ein höchstes Gut hat, ergibt sich für die christliche Weltanschauung die Verwerflichkeit des Pessimismus, der hinsichtlich der Negation des Lebenswerts in direktem Gegensatz zum Christentum steht, noch abgesehen davon, dass der Pessimismus seine moralische Unterwertigkeit zeigt in dem Anspruch an Lebensgenuss, von dem er ausgeht, in dem Überwiegen der Schätzung der Lust über die der Tätigkeit (während kräftige Tatenfreudigkeit nicht Zeit behält über das eigene Selbstgefühl und seine grössere oder geringere Befriedigung zu brüten), in der Überschätzung der partikularen Güter, die durch ihre theoretische Geringschätzung hindurchblickt.

2) Aber gegenüber einem oberflächlichen Optimismus, der sich in fader, gedankenloser Daseinsfreudigkeit befriedigt, gibt das Christentum dem Pessimismus als einer ernsteren Betrachtung des Werts des Lebens darin Recht, dass auf dem blossen Immanenzstandpunkt der Diesseitigkeit der ernstlich über den Zweck der Existenz Reflektierende angesichts der uns bedrängenden Übel und der geringen Befriedigungskraft der irdischen Güter

nur den ungelösten Widerspruch zwischen Anspruch an Glückseligkeit und tatsächlicher Mühseligkeit feststellen kann. Ernstere Lebensanschauung (Kohélet) hat stets geurteilt, dass ohne Ausblick auf die Ewigkeit das Leben in der Tat nicht lebenswert ist. Das Christentum verwirft durchaus den vulgären Optimismus, der ohne gründliche Fragestellung nach dem Wert und Zweck des Lebens, ohne ernstliche Selbstprüfung und ohne klare Abschätzung des realen Werts der irdischen Güter eine Glückseligkeit behauptet, bei der die Vergänglichkeit der Dinge ignoriert wird und Scheinwerte überschätzt werden. Dieser auf Kosten des Denkerntes wie des Lebenserntes erkaufte Optimismus, der häufig noch den Lebensgenuss mit einer weder religiös noch moralisch fundierten Unsterblichkeitshoffnung vergoldet, nährt den Indifferentismus, der die Einwirkungen des Christentums untergräbt.

3) Indem das Christentum dem Pessimismus darin Recht gibt, dass er der irdischen Existenz als bloss irdischer den Glückseligkeitswert und einen befriedigenden Lebenszweck abspricht, aber darin Unrecht, dass er, einseitig bei Lust und Unlust verweilend, den Blick für den höheren Lebenstrieb verliert, der über die vergänglichen Güter hinausweist, dem Optimismus sein Recht darin, dass er die Welt, als durch Gottes Schöpfung bedingt und von Gottes Vorsehung geleitet, als dem Weltzweck Gottes adäquat und darum in Harmonie mit dem Menschheitszweck stehend beurteilt, sein Unrecht darin, dass er die Realität des Übels und der Sünde leicht an die allgemeine Harmonie des κόσμος verliert, löst das Christentum den Gegensatz des Pessimismus und Optimismus, indem es die irdischen, materiellen Güter nicht aufhebt, aber dem höchsten Gut gegenüber entwertet, den Selbsterhaltungstrieb von der irdischen Glückseligkeit ablenkt auf die ewige Seligkeit und, indem es dem irdischen Leben den höchsten Wert gibt als Grundlage und Betätigungsfeld der Ewigkeitsbestimmung, von der Frage nach Lebensgenuss ablenkt durch den sittlichen Hinweis auf Tätigkeit. So pflegt das Christentum, den oberflächlichen Optimismus überschreitend und den in der Materialität stecken bleibenden Optimismus verwerfend, einen Optimismus höherer Art und tieferen Gepräges. Der Behauptung E. von Hartmanns, dass das Christentum Diesseits-Pessimismus mit Jenseits-Eudämonismus verbinde, ist entgegenzuhalten, dass allerdings einseitiger Pietismus negativ individualistisch die Erde als Jammertal be-

urteilt, dass aber das echte Christentum hiermit den Optimismus der Gewissheit des sich auf Erden in steigender Weise verwirklichenden Reichs Gottes verbindet, in dessen Dienst die christliche Tatkraft sich abmüht, ohne Zeit zu haben, sich Unlustgefühlen natürlichen Lustbedürfnisses hinzugeben und über Stimmungen der Enttäuschung oder der Laune zu grübeln.

Vermöge seiner pantheistischen Voraussetzungen hat der Buddhismus nur ein negatives transzendentes höchstes Gut im Nirvana. Indem hier die höchste Glückseligkeit im Aufhören der individuellen Existenz gesehen wird, setzt sich in der negativen Auffassung der Erlösung als Erlösung vom Dasein der rein weltschmerzliche Pessimismus durch, der dem Selbsterhaltungstrieb sein religiöses Ziel in der Selbstnegierung steckt. Dass die negative Richtung des Selbsterhaltungstriebes vorwiegend negative Askese begründen muss, Moral aber nur in Unterordnung unter diese, also in mangelhaftem Umfang und in mangelhafter Kraft begründen kann, ist einleuchtend bei dem Egoismus des Anspruchs an Daseinsfreudigkeit, die den Hintergrund des Verzichts des Weltschmerzes bildet. Das Christentum bestreitet prinzipiell, dass irdisches Glück Lebenszweck sei, und führt über die Abschätzung des Lebens nach solcher Betrachtung hinaus zur Betrachtung des Lebenswerts *sub specie aeternitatis*.

---

§ 29.

### **Die christliche Freiheit.**

Jacob, Jesu Stellung zum mos. Gesetz. Göttingen 1893. J. Weiss, Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus. Göttingen 1902. Lemme, Luther der Wiederhersteller der christlichen Freiheit. Breslauer Luthervorträge 1883.

„Wer frei sein will, muss bedürfnislos sein können.“ Ganz frei wäre nur der gänzlich Bedürfnislose. Und Wert hat die Freiheit nur für das Selbstgefühl des Unabhängigkeitssinns. Soweit es für die endliche Individualität Freiheit geben kann, ist diese also vorhanden auf Grund des Besitzes von Gütern, welche die äussere Lage einer gewissen Unabhängigkeit ermöglichen, und doch auch wieder eines Selbständigkeitsgefühls, das die Unabhängigkeit nicht nur von der äusseren Lage abhängig macht.

Hiernach ergibt die Freiheit im höchsten und umfassendsten Sinne der Besitz des höchsten Guts, weil dieser durch die Versetzung des Menschen in die Zugehörigkeit zur oberen Welt ihn zugleich unabhängig macht von jeder äusseren Lage. Na-



türlich ist die Freiheit darum auch nur in dem Masse verwirklicht, als der Glaube im innerlichen Besitze des Reiches ist; und darum ist sie keineswegs in allen Christen gleich, sondern hat sehr verschiedene Formen je nach der Kräftigkeit und Ausbildungsstufe des Glaubens. Prinzipiell aber ist die *libertas christiana* inneres Eigentum jedes wahrhaften aufrichtigen Glaubens (Joh. 8,32. 36), der durch die Vereinigung mit Christo so in Gemeinschaft mit Gott versetzt ist (Gal. 4,7. 5,13), dass die Beziehung des Gotteskindes zum himmlischen Vater die Abhängigkeit von irdischen Weltverhältnissen für die Schätzung des Werts des Lebens stillestellt (Röm. 8,28).

1. Die Wertschätzung der Freiheit richtet sich nach der Auffassung der Güter, des obersten, des höchsten Guts.

Die politische, bürgerliche, soziale Freiheit erhält ihre Würdigung nach Gütern des öffentlichen Lebens. Die individuelle Freiheit entspricht den persönlichen Lebensansprüchen.

Die praktische Frage nun, wie das Individuum zur persönlichen Unabhängigkeit gelange, ist prinzipiell verschieden von der spekulativen Frage des Verhältnisses der Willensfreiheit zum Kausalitätsgesetz; die zweite ist oben unter dem Titel der formalen Freiheit berührt; die erste kommt hier in Betracht. Dass nun die epikureische Freiheit des Genusses tatsächlich Knechtschaft der Sinnlichkeit ist, ist einleuchtend; dass die stoische Freiheit des Weisen, der *τὰ οὐκ ἐγ' ἡμῶν* preisgibt, als bloße Resignation nicht wirkliche innere Unabhängigkeit ergibt, liegt in der negativen Haltung des Verzichts.

Die höchste Idee der Freiheit, die je ausgesprochen ist, hat Jesus gegeben Joh. 8.

2. Unter den sogenannten Vorläufern Luthers dachte Johann Pupper von Goch (de *libertate christiana* 1473) noch im Sinne der mittelalterlichen Mystik, wenn er die christliche Freiheit der Liebe in Aussicht stellte. An der göttlichen Liebe entzündet, gelangt die menschliche Liebe (zu Gott und Nächsten) zu immer innigerer Vereinigung mit Gott als dem höchsten Gut und dadurch zur Glorifizierung. Luther dagegen leitete die lib. chr. aus dem Glauben ab, indem er sie zum Wort Gottes in Beziehung setzte, welches das ganze Gnadengut des Evangeliums in sich trägt. „Darum ist der rechte Glaube in Christo gar ein überschwenglicher Schatz, denn er mit sich bringt alle Seligkeit und abnimmt alle Übel.“

Calvin behandelte die Lehre als *appendix justificationis*.

Johann Arndt leitete in Anlehnung an Luther die Freiheit von dem Glauben ab, der Christum mit allen seinen himmlischen Gnadenschätzen ergreift, als „die geistliche Freiheit von Sünden, Tod, Teufel und Hölle, Fluch des Gesetzes, von allen mosaischen figürlichen Zeremonien und von allen Menschensatzungen und Geboten.“ Diese Formulierung ist charakteristisch. Darin, dass die Freiheit von Sünde

an die erste Stelle tritt, und Freiheit vom Gesetz in prinzipiellem Sinne nicht behauptet wird.

Ritschl leitet die religiöse Freiheit aus der Rechtfertigung ab. Indem nämlich der Gläubige durch die verzeihende Gnade Gottes angeregt wird, das Misstrauen gegen Gott aufzugeben, das mit dem ungelösten Schuldgefühl zusammen ist, erlebt er die religiöse Freiheit über die Welt, deren Inhalt bildet das ehrfürchtige Vertrauen auf Gottes Schutz und Vorsehung in allen Lagen des Lebens, die Anrufung Gottes und die Geduld in Leiden, die Gott verhängt (III 3. Aufl. § 25). Die Selbständigkeit des Gläubigen gegen die Welt lebt hier also im Vorsehungsglauben. „Dieses Attribut erlebt der evangelische Christ, indem er mit seinem Vertrauen auf Gott in die Gemeinde der Gläubigen sich einreihet und deren offenbare Bestimmung durch die verzeihende Gnade Gottes sich zu eigen macht“ (S. 172). Ein lediglich subjektiv gebildeter Vorsehungsglaube ist aber etwas wesentlich anderes wie die von Luther und Calvin gelehrte lib. chr.

1. Wenn in aller Religion die Abhängigkeit von Gott relative Unabhängigkeit von der Welt verbürgt, so wird doch allein auf christlichem Boden im Bewusstsein der absoluten Abhängigkeit von Gott wahrhafte Unabhängigkeit von der Welt erreicht (Joh. 8,36). Es hat das darin seinen Grund, dass allein die christliche Wahrheit (8,32) dem Gläubigen ein höchstes Gut erschliesst, das ihm die Welt entwertet. Während der Islam trotz der Gewissheit des Paradieses die irdische, äussere Weltbeherrschung in sein religiöses Ideal aufnimmt, also seine Glieder in der innern Gebundenheit an irdische Geltung belässt, vereinigt das Christentum das diesseitige und jenseitige Leben der Gläubigen im höchsten Gut, das schon auf Erden, im Glauben besessen, die fleischlichen Begierden stillestellt, deren Beute der Mohammedaner bleibt. Dagegen dem Christen, der sich durch Jesum der Gnade Gottes teilhaftig weiss, eignet die Reichsgottesgesinnung, die alles Irdische zurückstellt gegenüber dem Lebenstrieb, Gottes Gnade sich zu bewahren und die Seele zu retten zum ewigen Leben. Nach Luthers Traktat von der christlichen Freiheit (s. meine Ausgabe der drei grossen Reformationsschriften S. 294) wird „jeglicher Christenmensch durch den Glauben so hoch erhaben über alle Dinge, dass er gar aller ein Herr wird durch geistliche Macht, so dass ihm kein einzig Ding irgendwie schaden kann; ja es muss ihm alles untertan sein und dienen zur Seligkeit“. In der *libertas christiana* als der Freiheit des Reichs Gottes sind also die beiden Seiten der Freiheit in Gott und der Freiheit von der Welt so innig miteinander verbunden, dass sie überhaupt gar nicht getrennt gedacht werden können.

Der Stoiker prätendiert Freiheit von der Welt, kann sie aber nicht durchführen, weil er keine Freiheit in Gott hat. Der Mohammedaner hat Freiheit in Gott, aber keine Freiheit von der äusseren Welt, wenn er nicht politisch herrscht, und wenn er das tut, keine Freiheit von der Welt in sich.

Die absolute Abhängigkeit von Gott, die frei macht von der Welt, ist reformierterseits gelegentlich übergeführt in die Gebundenheit an die Schrift als die göttliche Norm, die frei macht von Menschaufgaben.

Die Mönchsfrömmigkeit sucht Freiheit in Gott und Freiheit von der Welt, verwischt aber, wie die katholische Kirche sich fälschlich mit dem Reich Gottes identifiziert, die Grenzen des Jenseits und Diesseits, indem sie im letzteren schon die *vita angelica* vorausnehmen will und verfällt in dieser Hinsicht ungesunder Schwärmerei. Da der Christ aber das Reich Gottes als jenseitiges hier erst im Glauben und in der Hoffnung hat (1. Kor. 13,12), so darf er sich hier nicht gebärden, als wenn er schon im Jenseits wäre, da dies dem Wesen des Sittlichen direkt widerspricht, sondern er muss in seinem bestimmten Beruf und seiner sozialen Stellung seinen Pflichten genügen und seine Tätigkeit dem Dienst der Gemeinschaft widmen. Der Christ darf also nicht aufhören, irdische Aufgaben zu erfüllen und demgemäss sich irdische Ziele zu stecken. Aber damit, dass des Christen einiges, eigentliches Lebensziel die ewige Seligkeit ist, sind die irdischen Ziele nicht mehr derartig mit dem Selbsterhaltungstrieb verflochten, dass Gelingen oder Scheitern derselben den Bestand des Ichs in Frage stellte. Sondern vermöge der konzentrierten Richtung des Selbsterhaltungstriebes auf die ewige Seligkeit ist der wahre eigentliche Wert des Lebens von der Erreichung endlicher Ziele, der Durchsetzung irdischer Zwecke und der Verwirklichung weltlicher Aufgaben unabhängig (Phil. 3,8).

Vermöge dieser Geltung des Ewigkeitsberufs wird also die Übung des zeitlichen Berufs nicht hinfällig, aber sie rückt in das Licht der in den Ewigkeitsberuf aufgenommenen Tätigkeit, in der die Reichgottesgesinnung sich wie im gesamten Handeln bekunden muss. So sehr dadurch die irdische Berufstätigkeit in eine höhere Sphäre gehoben wird, so sehr findet der Christ doch auch in ihr innerliche Befreiung, insofern er seine ewige, wahre Selbsterhaltung in Christo gesichert weiss, abgesehen von der irdischen Befriedigung oder Nichtbefriedigung in Leistungen und Erfolgen. Da kein Mangel irdischer Güter an sich den Besitz des höchsten Guts beeinträchtigen kann, so lange der Gläu-

bige es innerlich festhält, hat der Glaube die geistige Freiheit gegenüber allen Erdengütern.

Luther hat nun in der *libertas christiana* nicht bloss die Freiheit von der Welt gesehen, nach der dem wahrhaft Gläubigen nichts die Seligkeit beeinträchtigen kann, sondern auch die geistliche Herrschaft über die Welt, nach der er alles für sein Ewigkeitsziel verwertet und verarbeitet. In der Tat lassen sich beide Momente nicht von einander trennen, insofern jenes erste ohne ein gewisses Mass des zweiten unwirksam bleiben würde. Psychologisch betrachtet, kann mehr das eine, mehr das andere überwiegen. Religiös betrachtet, ist es christliche Aufgabe, den Glauben so zu kräftigen, dass dieser sich nicht bloss von den Dingen losmacht, sondern ihrer geistig Herr wird.

2. Indem der Glaube die Gnade Gottes in Jesu Christo oder die Rechtfertigung hat, hat er in dieser die Freiheit von der Schuld; da die *justificatio* die *remissio peccatorum* in sich schliesst, ist die Freiheit von der Schuld vom Bewusstsein der Rechtfertigung nicht verschieden. Aber erst in Beziehung auf die *libertas christiana*, die dem höchsten Gut entspricht, ergibt sich die Freiheit von Tod und Hölle, die ja allerdings prinzipiell im rechtfertigenden Glauben begründet ist, tatsächlich aber in ihrer Geltung und Kräftigkeit der Entwicklungsstufe des Glaubens entspricht. Kann auch kein Glaubensstand überhaupt sein ohne Gewissheit der Sündenvergebung, also der Entlastung von der Schuld, so zeigt doch die tägliche Beobachtung, dass mit dieser Freiheit von der Schuld die Freiheit vom Tode noch keineswegs überall da ist, sondern dass viele noch der Todesfurcht unterliegen, weil sie noch nicht los sind von den Schrecken der Verdammnis, und dass sie von diesen noch nicht frei sind, weil sie noch zu viel Unlauterkeit mit dem Glaubensleben verknüpfen. In dem Masse aber, wie der erstarkende Glaube diese abschält, weiss er sich auch keinem Verdammungs-urteil mehr unterstehend (Röm. 8,1). Und sowie der Gläubige die Verdammnis nicht mehr zu fürchten hat, ist der Tod kein Tod mehr, sondern nur der Übergang vom diesseitigen zum jenseitigen Lebensstande, also ein Formwechsel des Lebens im Übergang von der irdischen zur überirdischen Gestalt desselben (Joh. 6,50. 51. 8,51. 11,25). Ist der Tod der Sünde Sold (Röm. 6,23. 7,24. Jak. 1,15), und ist der Gläubige der Sünde ledig, so hat er in der Freiheit von der Sünde die Freiheit vom Tode. Damit also die *libertas christiana* die Freiheit vom Tode in sich schliesse, muss sie nicht bloss Freiheit von der Schuld sein, sondern sich



auch in steigendem Masse als Freiheit von der Sünde ausgestalten.

Spener hat in der christlichen Freiheit einseitiges Gewicht auf die Freiheit von der Sünde gelegt.

3. Da durch die Offenbarung der Gnade Gottes in Jesu Christo die alttestamentliche Vorstufe, trotz der Anerkennung ihres bleibenden Offenbarungsgehalts, eben doch als Vorstufe überschritten ist, ist das Gesetz in Christo, der des Gesetzes Ende ist (Röm. 10,4), abrogiert (Hebr. 8,13). Von selbst wird dadurch alles Partikulare, Zeremoniale, Juridische in den theokratischen Institutionen Israels für die Reichsgenossen unverbindlich (Matth. 17,26). Aber auch hinsichtlich der ethischen Bestandteile steht das Gesetz nicht mehr als lastendes Joch herrschend über den Gliedern des Neuen Testaments, da sie nach Gal. 2 das Heil nicht erringen durch Erfüllung des Gesetzes, sondern im Glauben empfangen durch die Gnade. Denn das Gesetz als Gesetz kann die Erfüllung der göttlichen Forderungen nicht bringen, die Erreichung des sittlichen Ideals nicht verwirklichen (Röm. 7,7 ff. 2,20 ff.), sondern der Gläubige erlangt die Gerechtigkeit ohne das Gesetz durch die Gnade (3,21). Ist so das Gesetz für die Gläubigen nicht Heilmittel, so sind sie der Sphäre des Gesetzes entzogen (7,1—6), das Gesetz ist für sie durch Christum τὸ καταργούμενον (2. Kor. 3,11. 13. 14. Eph. 2,15). Gibt Christus seinen Gläubigen das Höchste, so ist er ihnen der einzige Heilmittler: sie stehen nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade (Röm. 6,14).

Da das Sittengesetz als unverbrüchlicher Gotteswille in seiner verbindlichen Kraft absolut feststeht (Matth. 5,17. 18), so versteht es sich ganz von selbst, dass die christliche Gesetzesfreiheit mit normloser Ungebundenheit oder gar antinomistischer Willkür (Röm. 3,8. 6,1. 2. 15) gar nichts zu tun haben kann (1. Petr. 2,16). Der Glaube als Synthese des religiösen Bewusstseins mit der Gnade Gottes macht nicht los von Gott, sondern verbindet aufs Engste mit Gott; während das Gesetz durch den Fluch über die Übertretung (Gal. 3,13. Calvin: *lex neminem justum relinquit*) Gemeinschaft trennend wirkte, hat der Gläubige die durch Christum hergestellte Gottesgemeinschaft, die das sittliche Bewusstsein nicht lähmt oder hinfällig macht, sondern in seiner verpflichtenden Kraft bestätigt und bestärkt, in seiner treibenden Kraft anfeuert und beflügelt. Nur insofern kann also der Glaube von der äusseren Norm des Gesetzes frei sein, als er, da Christus in ihm regiert, die Norm sittlicher Selbstbetätigung in sich selbst

trägt, und eben nur insofern, als diese innere Norm im Reichs-genossen, als *ποιητὴς νόμου* aus innerm Triebe (Röm. 2,13. Jak. 2,25) lebendig und wirksam ist, hat er die Freiheit von der äusseren Norm (Röm. 10,4. 1. Tim. 1,9).

Calvin (Just. 3,19) zerlegt die lib. chr. in drei Bestandteile, 1. ut fidelium conscientiae, dum fiducia suae coram deo justificationis quaerenda est, sese supra legem erigant atque efferant totamque legis justitiam obliviscantur, 2. ut conscientiae non quasi legis necessitate coactae legi obsequantur, sed legis ipsius jugo liberae, voluntati dei ultro obediant, und 3. ut nulla rerum externarum, quae per se sunt *ἀδύτορα*, religione coram deo teneamur, quin eas nunc usurpare nunc omittre indifferenter liceat. Hier ist also die lib. chr. auf die Freiheit vom Gesetz beschränkt.

Luther sah sich in der Praxis genötigt, hauptsächlich die Anwendung auf die Freiheit von Werken und Gesetzen zu machen, zeigt aber deutlich, dass er den umfassenderen Begriff der christlichen Freiheit aus dem Traktat von 1520 stets als Hintergrund seiner Ausführungen hat, wie er z. B. mit demselben beginnt in der Schrift vom Brauch und Bekenntnis christlicher Freiheit 1524.

Umfassender, aber nicht ursprünglicher als Calvin, hat Melancthon in der dritten Redaktion der loci (de lib. chr.) Luthers Gedanken festgehalten. Wir sind wahrhaft frei, nicht nach leerem Titel oder nach einem Schatten von Freiheit, sondern in Wirklichkeit, durch Tilgung der Sünde, Sühnung des Zorns Gottes, Abtunung des Todes, Aufhebung aller menschlichen Nöte, beschenkt mit ewiger Gerechtigkeit, Licht, Leben, Herrlichkeit. Im Jenseits vollendet, ist die Freiheit im Diesseits anfänglich. Sie hat 4 Stufen. Die erste, mit der Rechtfertigung zusammenfallend, ist die, dass uns umsonst um Christi willen Sündenvergebung, Versöhnung, Zurechnung der Gerechtigkeit, Annahme zum ewigen Leben geschenkt wird; hiernach sind wir frei von der Sünde, von Gottes Zorn, von dem uns anklagenden Gesetz und von der Bedingung des Verdienstes. Die zweite Stufe bezeichnet die Begabung mit dem heiligen Geist, der neues Licht im Gemüt und neue Regungen im Willen und Herzen entzündet, uns leitet und in uns das ewige Leben anfängt. Hierzu gehört die Erfahrung der göttlichen Hülfe und Stärkung in allen Gefahren. Die dritte Stufe bezeichnet die Befreiung vom mosaischen Gesetz. Das bürgerliche Gesetz und das Zeremonialgesetz ist abgeschafft; das Sittengesetz, als ewige und unveränderliche göttliche Norm, bleibt. Aber durch Christi stellvertretendes Strafleiden sind wir frei vom Fluch des Sittengesetzes. Die vierte Stufe enthält die Freiheit von Satzungen menschlicher Auktorität. Verbindlich ist allein das Wort Gottes. Dieses ist oberstes Gesetz. Quell aller Irrtümer ist die menschliche Verwegenheit, die sich nicht an das Wort Gottes bindet. Göttlichen Rechts ist der Gehorsam gegen die Pastoren, welche das Wort Gottes verkündigen. Der Auktorität des ministerium evangelii ist nichts zu

vergeben. Denn Volk Gottes, also das Heil gibts nur in dem coetus vocatorum, in dem das Wort Gottes gepredigt wird.

4. Da der Gläubige die Freiheit von dem Gesetz als äusserer Norm nur unter der Voraussetzung hat, dass der Wille Gottes dem Glauben innere Lebensnorm geworden ist, kann in dem Satze: *libertas christiana servitium dei* das Schwergewicht auf die erste oder die zweite Hälfte gelegt werden, wie im apostolischen Zeitalter am Verhältnis des Paulus zu Jakobus, im Reformationszeitalter am Verhältnis der lutherischen zur reformierten Kirche ersichtlich ist. Indem Paulus Gesetzesstand und Gnadenstand in Gegensatz stellte (Röm. 5,20. 21. 6,14) und den letzteren als den Stand der Sohnesfreiheit bestimmte (Gal. 3,4), unterliess er doch nicht die Betrachtung, dass der Mensch nie absolut frei ist, sondern stets in irgend einer Abhängigkeit steht, also auch seine Gesetzesfreiheit nur findet im Gehorsam gegen Gott im Dienst der Gerechtigkeit (Röm. 6,16—22). Und indem Jakobus judenchristlich das Glaubensleben am Gesetz orientiert (2,8 ff.), ist ihm doch diese Norm, als dem mit Gott eins gewordenen Willen immanent, *νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας* (1,25. 2,12). Der Unterschied des lastenden Jochs, das dem Sünder sein Urteil sprach und ihm durch die Rechtfertigung abgenommen ist, und des einfachen objektiven Ausdrucks des gerade in der und durch die Gemeinschaft mit Gott lebendigen sittlichen Lebenstriebs, wie er im Abstand von Paulus und Jakobus sich ausdrückt, kehrt wieder im Abstand Luthers und Zwinglis, da Luthers Ethik als rein evangelisch nach Paulus und Johannes über der Stufe des Gesetzes steht, das fordert, was der Mensch aus eigener Kraft nicht erfüllen kann, dem Übertreter Gottes Zorn androht und niederbeugt durch die Schrecken der Verdammnis, während Zwinglis Ethik sich am Gesetz als der Offenbarung des Willens Gottes orientiert, für die der Fromme nur dankbar sein kann. Betonte Luther so am Gesetz vermöge der Verurteilung der Sünde das von Gott Trennende, so Zwingli vermöge der Bekundung des heiligen und gerechten Willens Gottes das Gemeinschaft mit ihm Herstellende. Ist nun auch dieser Unterschied, dass nach Luther der Gnadenstand dem Gesetzesstand entgegengesetzt ist, nach Zwingli der Gnadenstand auch Gesetzesstand ist, wie sich an späterer Stelle zeigen wird, kein ausschliesslicher, so ist er trotzdem bezeichnend für den Typus beider Konfessionen, wie er in der verschiedenen Ordnung des Luther'schen Katechismus (I. Teil: II. Teil; durch Gesetz zur Gnade) und des Heidelberger Kat.

(II. Teil: III. Teil; durch Gnade zum Gesetz) zum Ausdruck gekommen ist.

---

## § 30.

### **Gott der allein Gute.**

Engelhardt, Die Gottesbildlichkeit des Menschen. Jahrb. f. d. Th. 1870. Rocholl, Der christliche Gottesbegriff. Göttingen 1900. Köstlin, Art. Gott. Realenc. Bd. 6. Leipzig 1899.

Hat der Weltprozess (Röm. 11,36) und damit die Menschheitsentwicklung (Apostelg. 17,27. 28) Ursprung und Ziel in Gott, ruht speziell die christliche Sittlichkeit im Reich Gottes, um auszumünden in das Reich Gottes, so hat das Sittliche seine Wurzel in Gott und seine objektive Zweckbeziehung auf Gottes Weltziel, wie ja der Bestand der christlichen Gemeinde ihm teleologisch eingeordnet ist (Eph. 1,5). In der Sittlichkeit stehen wir also nicht bloss in Wechselwirkung mit dem Willen Gottes als des Gesetzgebers, sondern auch mit dem Wesen Gottes als des an sich Guten (Matth. 19,17). Christliche Sittlichkeit muss daher das Wesen Gottes als des allein Guten abbilden und nachbilden.

Dass die Beschaffenheit der Moralität nie bloss den Geboten, sondern immer dem Wesen der Gottheit entspricht, bezeugt die gesamte Religionsgeschichte. Die Vorbildlichkeit und moralische Bildungskraft der Anschauungen vom göttlichen Wesen bezeugt sich in der relativ moralisierenden, d. h. sittlich stärkenden und in die Höhe ziehenden Kraft einzelner Religionen, und kommt noch mehr in negativer Hinsicht zum Ausdruck in der demoralisierenden Einwirkung heidnischer Göttervorstellungen.

Die ethische Energie des Parsismus wurzelte in der auf Monotheismus tendierenden Gottesanschauung des Zarathustra.

Was speziell die griechische Religion anlangt, so gelten in ihr die Götter als Hüter sittlicher Ordnungen, so dass, solange der Götterglaube aufrecht stand, auch ihre Ordnungen auktoritative Bedeutung hatten, dagegen mit der Auflösung der Religion ihre Geltung verloren. Was halfs aber, wenn die Götter den Ehebruch ahndeten und selbst Ehebrecher waren, den Diebstahl ahndeten und selbst stahlen? Die entsittlichende Einwirkung solcher Vorstellungen, die aus der Naturbasis der Gottheiten sich erklären, aber doch eben, wenn sie als Persönlichkeiten angesehen werden, ihnen ein bestimmtes moralisches Gepräge geben, haben schon antike Schriftsteller wie Plato, Varro u. a. erkannt und bezeugt. Und dass die christlichen Apologeten von Aristides an



die moralische Unterwertigkeit heidnischer Götter nicht milde behandelten, sondern für ihre Zwecke ausnutzten, war ihnen im Kampf des Christentums mit dem Heidentum nicht zu verdenken. Sowie das moralische Bewusstsein sich wahrhaft auf sich selbst besinnt, sind die Naturgottheiten wurzellos.

1. Da die Moralität das Gebiet menschlicher Handlungen umfasst, steht Gott über dem die Menschheit bindenden Sittengesetz als der von Gott gegebenen Norm des endlichen Bewusstseins (§ 9,7). Können auf die absolute Persönlichkeit Regeln, die endliche Wesen verpflichten, nicht so Anwendung finden, dass sein Wille sich ihnen unterzuordnen hätte, oder sein Tun nach ihnen zu beurteilen wäre, weil ja sonst der Begriff des Absoluten aufgehoben wäre, so ist Gott in Beziehung auf die Norm des Sittengesetzes *exlex*. Gäbe es etwas absolut Wertvolles, das so über Gott stände, dass er sich darnach zu richten hätte, so wäre nicht Gott absolut, sondern dieses über ihm Stehende und ihn Bestimmende. Es ist also an und für sich unförmlich, Gott an endlichen Massstäben messen und nach ihnen richten zu wollen (Röm. 9,20 f. Jes. 45,9 f.).

Wenn der Mensch Menschen das Leben nimmt, so wird er als Mörder oder Totschläger verurteilt. Wenn Gott tausende sterben lässt, so wäre es Blasphemie, ein Urteil wagen zu wollen. Jede Beurteilung göttlicher Fügung als Ungerechtigkeit ist also an sich Sünde (Röm. 3,5), jede Unterstellung seines Wirkens unter menschliche Massstäbe Irreligiosität.

Anselm, *Cur deus homo?* 1,12, 13: „*Deus sic sit liber, ut nulli legi, nullius subiaceat iudicio.*“

2. Wenn also mit Recht für die christliche Weltanschauung eine ethische Fassung des Gottesbegriffs gefordert wird, so darf diese nicht durch eine Unterordnung Gottes unter Normen, die endliche Wesen binden, gewonnen werden, weil Gott sonst auf menschliche Stufe herabgedrückt würde. In der Forderung eines ethischen Gottesbegriffs liegt das Postulat, Gott nicht physisch mit der Natur zu vermischen, ihn nicht lediglich kosmologisch in seiner Einwirkung auf die Welt zu betrachten, ihn nicht bloss logisch in Beziehung zur geistigen Natur des Menschen zu setzen, sondern ihn in Wechselwirkung mit dem religiös-sittlichen Leben als lebendige geistige Persönlichkeit zu verstehen. So lange das Wesen Gottes mit der Natur vermischt wird, bleibt die Ethik in der Physik stecken. Bei einer wesentlich kosmologischen Betrachtung (mit den Mitteln des objektiven Denkens) kommt ein das sittliche Leben schädigender Intellektualismus zur Geltung. Bei lediglich logischer Fassung Gottes als der absoluten Weltein-

heit, als der höchsten Idee oder der höchsten Wahrheit wird mit der intellektualistischen Verflüchtigung der Wirklichkeit auch die Moral verflüchtigt. Nur wenn Gott als lebendige absolute Persönlichkeit begriffen wird, die durch ihren ethischen Willen in Wechselwirkung mit geschaffenen ethischen Individualitäten steht, findet das Sittliche seinen Halt im ethischen Gottesbegriff. Gibt es eine menschliche Bestimmung, die dem sittlichen Handeln den Richtpunkt bietet, gibt es ein bleibend wertvolles Gut als Ziel desselben, so ist dieses einzig begründet in einer absoluten Persönlichkeit, in dem die ethischen Normen nicht nur ihren Ursprung, sondern auch ihren Urgrund haben.

Vermöge der Vermischung von Gott und Natur bleibt im Heidentum die Ethik überall in der Physik stecken. Und ist nach pantheistischer Weltanschauung Gott Substanz oder Grundkraft der Welt oder Weltseele, so ist die Welt die Erscheinung oder die Aussenseite Gottes: und da wird das Sittliche von dem allgemeinen gleichen Strom des Naturgeschehens verschlungen, das nur unter kausalem Gesichtspunkt betrachtet werden kann. Indem die antike Philosophie Gott metaphysisch auffasste wesentlich auf dem Wege des theoretischen Erkennens, gewann sie aus dem Weltbewusstsein heraus eine kosmologische Gottesidee. Indem man auf dem Boden der Kirche vielfach das Wesen der christlichen Gotteslehre im Monotheismus sah, glaubte man, die monotheistische Gottesanschauung der antiken Philosophie in das Christentum herübernehmen zu können. So hat der älteste christliche Apologet, Aristides, fast nur „metaphysische“ Aussagen über Gott, und der älteste christliche Dogmatiker, Origenes, ist der Sache nach fast ganz in der Kosmologie stecken geblieben. Und das ganze Mittelalter stand in der Gotteslehre unter dem massgebenden Einfluss der antiken Kosmologie. Während aber das Morgenland so in ihr befangen geblieben ist, dass es die Bedeutung einer ethischen Gottesidee nie begriffen hat, hat das Abendland eine solche erhalten durch Augustin, so dass diese wenigstens neben der kosmologischen zur Geltung kam. Die klare Gestaltung und Herausstellung der christlich ethischen Gottesidee hat sich erst durchgesetzt in der Reformation.

Platos begriffliche Auffassung Gottes als höchster Idee oder Uridee hat in der Kirche fortgewirkt, indem Augustin wie Thomas Gott als *summa veritas* auffassten. Ethisch sah es aus, wenn Plato Gott nicht bloss als das Sein, sondern auch als das Gute bestimmte; aber der letztere Begriff sank doch bei ihm in den ersteren zurück. Und die Anschauung Gottes als des reinen Seins beherrschte schon von den Alexandrinern an die kirchliche Gotteslehre. Auch Augustin hat sich dieser Tradition nicht entzogen. Fasste Augustin Gott nicht bloss als die absolute Substanz, sondern auch als das absolute Subjekt, so verrät doch seine ethische Fassung des Gottesbegriffs als *simplex et incommutabile bonum* einen Nachklang des Platonismus in der Identifizierung

des Guten mit dem Sein. Immerhin hat seine lebendiger Religiosität entsprechende ethische Gottesidee die Theologie der ganzen alten Kirche überschritten. Am meisten noch ist die Anschauung der in der Offenbarungsgeschichte sich erschliessenden Liebe Gottes im Mittelalter vertreten von Bernhard. Im Gefolge Augustins fassten Anselm und Thom. Aqu. Gott als *summe bonus*. Vermöge seiner Behauptung des Primats des Willens über die Vernunft erreichte Duns Scotus die grösste Lebendigkeit des Gottesbegriffs, aber um den Preis einer anthropomorphistischen Willkür, welche die Grundlage der Moral in Frage stellte.

Die Forderung Ritschls, dass der Gottesbegriff ethisch sein solle, nicht metaphysisch, ist insofern völlig unverständlich, als die Gottesidee an sich metaphysisch ist, demnach auch alle ethischen Aussagen von Gott metaphysisch sind. Die Forderung entspricht der Immanenzlehre eines Deismus, der die Absolutheit Gottes aufhebt. Die Folge dieser Aufhebung der Überweltlichkeit Gottes zugunsten einer blossen Innerweltlichkeit ist trotz aller Betonung der Persönlichkeit Gottes das Umschlagen des Deismus in den Pantheismus. Indem Gott bei Ritschl wesentlich das ethische Weltgesetz ist, ist er eigentlich mehr der Reflex menschlicher Moralität, als ihr tragender Ewigkeitsgrund. Und soll Gott wesentlich Wille sein, ohne dass von seinem metaphysischen Wesen die Rede ist, so schwebt dieser Wille in der Luft, oder er haftet an der Welt; und da nur das Letztere möglich ist, kommen wir zu dem Fichte'schen Gedanken der sittlichen Weltordnung. Ist aber Gott nicht in sich selbständige Persönlichkeit, sondern wesentlich an der Welt haftend, so kann trotz alles Moralismus Gott nicht eigentlich Moralität begründen, sondern bildet nur den Hintergrund der in sich selbständigen Moral.

Hat Gott als absolute Persönlichkeit die endlichen bewussten Individuen nach seinem Ebenbilde geschaffen, so haben sie zwar vermöge des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung das göttliche Ebenbild in ihrer Naturausstattung, aber zur Ausgestaltung der Gottesebenbildlichkeit gelangen sie nur in dem Masse, als sie sich zu in sich selbst aus sich selbst durch sich selbst bestimmenden Persönlichkeiten fortbilden. Denn zum Begriff der Persönlichkeit gehört das sich selbst setzende Bestimmtwerden durch sich selbst. Und darum ist Persönlichkeit im Vollsinne die absolute. Persönlichkeit aber in dem dem bewussten Individuum erreichbaren Sinne ist die endliche durch Selbstsetzung, soweit diese auf der Naturbasis geistig vollziehbar ist. Da naturhafte Selbstbestimmung ein Widerspruch in sich ist, kann die wahrhaft geistige nur liegen im Einklang mit der göttlichen Bestimmung, muss also religiös-sittlich sein. Nur im Einklang mit der absoluten Urpersönlichkeit wird die endliche Persönlichkeit als solche durchgebildet. Indem aber Gott ein Reich

endlicher Persönlichkeiten will, schliesst das religiöse Verhältnis zu ihm die sittliche Verantwortlichkeit und die sittliche Verpflichtung in sich. Wo das religiöse Verhältnis kein persönliches ist, kann auch das Gefühl sittlicher Verpflichtung nicht lebendig werden, und das Moralische muss dann die Schranke unmittelbarer Äusserung der Naturanlage innehalten. Aber in der Abhängigkeit der Selbstbestimmung vom Absoluten trägt das religiöse Verhältnis eo ipso verpflichtenden Charakter in sich.

Die Unverbrüchlichkeit des absoluten Willens Gottes, dessen Ehre alle Kreatur dienen soll, gab der reformierten Moral vielfach einen Zug der Starrheit des theokratischen Rigorismus. Der schroffen Willensrichtung Gottes, die in der Prädestination sprach, entsprach im Christenleben die entschiedene Willensrichtung des Heiligungsernstes, der sich der Erwählung gewiss wurde.

3. Dass Gott der Urgrund des Sittlichen ist, hat der Herr ausgesprochen Matth. 19,17: *εἰς ἐστὶν ὁ ἀγαθός*. Hiernach ist in Gott keine Spannung von Realem und Idealem, kein Abstand der empirischen Zuständlichkeit von einem Ideal, kein Ringen widersprechender Mächte, keine Selbstbestimmung im Kampf mit Strebungen, kein Aufschwung von Niederen zu Höherem. Sondern was der Totalität menschlicher Sittlichkeit als höchstes Ideal vorschwebt, das hat in Gott schon die Realität des Ewigkeitsgrundes. In dem grossen Weltkampf zwischen Gutem und Bösem hat also das positiv Sittliche seinen Quell in dem Absoluten, aus dem es herstammt, und in dem es seinen Halt hat.

Ist von je aufgefallen, dass Jesus (Matth. 19,17) das Prädikat *ἀγαθός* von sich ablehnt und Gott vorbehält, so hat man nutzlos diesen klaren Tatbestand durch Ausflüchte zu verschleiern gesucht. Die Sachlage ist aber die, dass Gott in dem dargelegten Sinne der absolut Urgute ist, während dem geschichtlichen Gottmenschen Sündlosigkeit zukommt, die, als in einer der menschlichen sittlichen Gemeinschaft eingegliederten Individualität, ihr ethisches Korrelat in der Überwindung der Versuchungen hat. Christus ist versucht (Hebr. 2,17. 18. 4,15). Der Gottesbegriff schliesst jeden Gedanken einer Versuchung aus. Jesus war dem Willen des Vaters gehorsam. Gott unterwirft sich nicht hinsichtlich des Guten einem höheren Willen, sondern ist dieser höhere Wille selbst das Gute an sich. Darum ist Jesu *ἀναμαρτησία* von Gottes *ἀγαθότης* verschieden.

Aug. enarr. in ps. 134: *nemo bonus nisi unus deus — et quo sunt omnia bona*. Freilich ist dieser Gedanke nicht rein ethisch, sondern versetzt mit der platonischen Metaphysik. Ihr entsprechend ist nach Isidor Gott vermöge seiner Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit summum bonum, der Mensch vermöge seiner Veränderlichkeit und Vergänglichkeit nur bonum. Augustins Denkweise ging durch das Mittelalter hindurch. Ans. de casu diab. 1: *sicut a summo bono non est nisi*



bonum, et omne bonum est a summo bono, ita a summa essentia non est nisi essentia, et omnis essentia est a summa essentia, unde, quoniam summum. bonum est summa essentia, consequens est, ut omne bonum sit essentia et omnis essentia bonum.

4. Ist Gott der allein Gute als der Urgrund alles Guten, so kommt ihm nach Massgabe und in den Grenzen dieser Vorstellung auch Vorbildlichkeit zu.

Ohne Zweifel hat die Mahnung (Eph. 5,1): *γίνεσθε μιμηταὶ τοῦ θεοῦ* zunächst für jeden etwas Auffallendes, da Vorbildlichkeit für unser Verhalten nur in endlichen Personen gesehen wird, aber sachlich hat sie doch keine andere Haltung wie Matth. 5,44 und empfängt durch den Zusatz *ὡς τέκνα ἀγαπῆτά* sofort ihre bestimmte Begrenzung auf das Erfahrungsgebiet der Gnade Gottes in Jesu Christo. Die Anwendung der Vorstellung des Vorbilds auf Gott ist dadurch möglich, dass Gottes Wesen bestimmend ist für das Wesen menschlicher Sittlichkeit, sie wird aber dadurch beschränkt, dass die Eigenschaften Gottes als des Absoluten in keiner Weise Gegenstand der Nachbildung sind, da ja das „Seinwollen wie Gott“ in sich irreligiös ist, sondern nur diejenigen, in denen wir Gottes Heilswirken im religiösen Bewusstsein erleben nach Massgabe der religiösen Erfahrung.

Sahen wir, dass die Persönlichkeit Gottes die ethische Selbstsetzung der endlichen Persönlichkeit kraft geistiger Selbstbestimmung fordert, so kommt die Vorbildlichkeit des göttlichen Wesens nach dieser Seite hin zur Geltung in der Nachbildung seiner Heiligkeit. Und kommt das Wesen der Persönlichkeit zum Ausdruck in der Tat, und bewährt sich Gott als ethische Persönlichkeit in Taten des Heils oder im Wirken der Liebe, so fordert die Erfahrung des Heilwirkens Gottes die Nachbildung seiner Liebe.

Hat Jesus als vorbildlich für sich (Joh. 5,17) die Ununterbrochenheit des göttlichen Wirkens hingestellt, so (Matth. 5,45) für die Seinen die Unabhängigkeit des Wirkens Gottes von menschlicher Gesinnung gegen ihn. Und die alttestamentliche Forderung der Nachbildung der Heiligkeit Gottes (Lev. 11,45. 19,2. 20,7) ist aufgenommen 1. Petr. 1,16 in dem Sinne der Loslösung von dem Verflochtensein in die Natürlichkeit. Deutlich kehrt diese Mahnung im A. T. ihre Spitze gegen das Heidendum, dessen Götter sich nicht über die Natur erheben können, weil sie selbst in die Natur verflochten sind. Ist Gottes Heiligkeit seine Erhabenheit über die Welt, vermöge deren er sie allmächtig beherrscht, so fordert diese Selbständigkeit seiner Persönlichkeit, nach der er von der Natur losgelöst und von ihrer Endlichkeit unbefleckt ist, von den Gott Angehörenden auch die Erhebung über die blosse Natürlichkeit, dass sie nicht in das Materielle versinken, sich nicht an das Sinnliche verlieren,

sondern sich in geistiger Unabhängigkeit über das natürliche Weltwesen erheben. So hat (1. Petr. 1,14 ff.) die Forderung der Nachbildung der Heiligkeit Gottes ihren bestimmten Gegensatz an dem Aufgehen in das vor- und ausserchristliche Preisgegebensein an die Natürlichkeit.

Kommt das Wesen der neutestamentlichen Gottesoffenbarung am bestimmtesten zum Ausdruck in der Eigenschaft der Liebe, so muss sich auch in ihr die Vorbildlichkeit des Wesens Gottes aussprechen. Von der heidnischen Gottheit lässt sich nicht Liebe präzisieren; sie offenbart sich nicht primär in ethischen Taten, sondern in Naturvorgängen. Dagegen Gott offenbart sich als ethische Persönlichkeit in Heilstaten der Liebe. Die Liebe Gottes in Jesu Christo ist der tragende Grund alles Christenlebens. In dieser Hinsicht ist die Liebe Gottes (1. Joh. 4,7 ff. 16 ff.) so sehr für den ganzen Christenstand bestimmend, dass, wer sie verleugnet, damit den ewigen Grund seines Heils verleugnet. Ist hier die Liebe Gottes wesentlich der Urgrund christlicher Sittlichkeit, so kommt doch auch die Vorbildlichkeit mit in Betracht, insofern die Bewahrung des Christenstandes als eines aus Gott entsprungenen Personlebens nur möglich ist in der Nachbildung dessen, was ihn begründet hat (Eph. 4,32—5,2). So fordert die vergebende Barmherzigkeit Gottes von seinen Kindern (Matth. 18,23 ff.) auch die gleiche Gesinnung gegen die Brüder. Ebenso steht es mit der Geduld, der Langmut. Matth. 5,44 f. kommt eigentlich nicht die Liebe Gottes an sich in Betracht, sondern vielmehr (hinsichtlich des Gebots der Feindesliebe) die Unabhängigkeit ihrer Bewährung von der Gesinnung der Menschen.

Liegt in der Gottebenbildlichkeit als wahrhaft vollendeter das höchste Ziel christlicher Selbstbildung und bezeichnet die Liebe das Wesen Gottes in seiner Heilsbetätigung, so vollzieht die Selbsttheiligung in der Liebe (1. Joh. 4,16) die gottgewollte Verähnlichung mit dem himmlischen Vater.

Aug. de mor. eccl. 6: oportet, quod anima aliquid sequatur, ad hoc quod ei possit virtus innasci: et hoc deus est, quem si sequimur, bene vivimus. Thom. Aqu. summ. Th. II, 1. qu. 61,5: oportet, quod exemplar humanae virtutis in deo praeexistat, sicut et in eo praeexistunt omnium rerum rationes.

Thomas sucht mit Berufung auf Plotin die Kardinaltugenden als virtutes exemplares in Gott nachzuweisen (summ. II, 1. qu. 61,5), die prud. ist in Gott ipsa divina mens, die temperantia die conversio divinae intentionis ad seipsum, die fort. seine immutabilitas, die just. die observatio legis aeternae in suis operibus. Diese Konstruktion hat etwas Gemachtes und verleugnet nicht die platonische Vermischung des Seins mit dem Guten, ist also mehr metaphysisch wie ethisch.

Die entgegengesetzte Einseitigkeit vertrat die von Philo ausgesprochene platonisch-stoische Auffassung der Gottesidee als eigenschaftloser Monas. Ist Gott reines Sein im Sinne der Transzendenz, so verliert seine Eigenschaftslosigkeit die lebendige Beziehung zur Moralität;

und diese verliert sich in Kontemplation und Askese. Das Lebensideal wird in der Betrachtung des Göttlichen einseitig religiös mit Beiseiteschiebung der wirklichen Lebensaufgaben, also auch der Moral. Die mit der abstrakten Gottesidee gegebene Abstraktion von der Wirklichkeit gewann vom Neuplatonismus her namentlich durch Dionysius Heimatsrecht in der Kirche. Und Joh. Scotus Erigena († c. 880) machte die Anschauung der vom Endlichen abstrahierenden Vereinigung mit dem absoluten Sein zu einem Ferment der religiösen Tendenzen des Abendlandes. Sein akosmistischer Pantheismus wirkte namentlich fort in der Mystik, der Gott allein Realität war, so dass die Aufgabe darin zu bestehen schien, mit Absehung von allen Kreaturen sich mit dem Urgrund des Seins zu vereinigen und sich von ihm erfüllen zu lassen. Die mittelalterliche Mystik kam in der Forderung eines leidentlichen Verhaltens zur Gottheit in der Negation alles Endlichen zur Leugnung des Werts der Möncherei, aber auch des Werts alles Handelns überhaupt. Das Teilhaben des Endlichen am Unendlichen zieht also aus dem abstrakten Gottesbegriff die Folgerung der Loslösung von den Weltbeziehungen. Auch in der modernen Mystik hat die Anschauung, dass Gott allein das wahre Sein und die einzige eigentliche Realität ist, die Folgerung gezogen, mit dem Aufgehen des Ichs in die Gottheit das Handeln in der Gemeinschaft zu negieren.

Dem akosmistischen Pantheismus entspricht bei Spinoza die Aufhebung des Ethischen in die Betrachtung der intellektuellen Liebe der Seele zu Gott, die mit der Liebe Gottes zu den Menschen identisch ist.

5. Steht die menschliche Sittlichkeit in Wechselwirkung mit Gottes Willen, so entspricht sie nach dem Dargelegten auch Gottes Wesen. Schlechthin abzuweisen ist daher die von Tertullian (de poen. 4. de pat. 8) eingeleitete mittelalterlich-katholische Anschauung, die am schärfsten von Duns Scotus ausgesprochen, nach ihm von Nominalisten, in der Neuzeit namentlich von Jesuiten vertreten ist, dass die sittlichen Gebote dem göttlichen Willen im Sinne der göttlichen Willkür entstammten, die kraft seiner Allmacht bestimme, was als gut zu gelten habe, aber auch anders hätte bestimmen können. Vielmehr, wenn der Satz richtig ist, dass gut ist, was Gott will, so ist er es in dem Sinne, dass Gottes Wille durch Vernunft und Weisheit geordnet ist. Das Gute ist darum, weil der Wille dem Wesen Gottes entspricht, das in sich Notwendige. Indem Gott sich selbst will, will er das Gute.

Der ethische Skeptizismus des Duns ist erklärlich aus der kirchlichen Gesamtstimmung des Mittelalters, welches das Individuum einer klerikalen Auktorität unterstellte, die willkürliche Satzungen ohne innerliche Berechtigung kraft göttlicher Vollmacht auferlegte. Aber ein solcher Skeptizismus untergräbt die Sittlichkeit in ihren Wurzeln: denn

hat sie keine innerliche Notwendigkeit in sich, so gibt es keine Zuverlässigkeit in ihrer Erkenntnis, sondern im sittlichen Handeln muss Unsicherheit Platz greifen. Und der Gottesglaube selbst bleibt nicht intakt, wenn er der Laune absoluter Willkür gegenübergestellt wird. Deshalb haben denn Scholastiker wie Anselm das Gute in Gottes Wesen begründet gesehen und dem widersprochen, dass Ungerechtes durch Gottes Willkür in Gerechtes umgewandelt werden könnte.

Auf evangelischem Boden hatte der Skeptizismus des Duns nie eine Stelle. Sondern wenn man auf reformiertem Boden sich auf die Ableitung der sittlichen Gebote aus dem Willen Gottes beschränkte, so geschah das nicht in der Auffassung des göttlichen Willens als Willkür, sondern in Ansehung der Absolutheit des ewigen Gesetzgebers. Bei den Vertretern des Naturrechts, Grotius, Pufendorf und Thomasius, ergab sich eine ähnliche Betrachtung aus der Vermischung von Theologie und Jurisprudenz.

Darum schliesst der Glaube an Gott den Glauben an den Sieg des Guten in sich. Ebenso gewiss wie Gott als der Allmächtige sich selbst in der Welt durchsetzen kann und muss, ebenso notwendig wird es der Allmächtige als der Gute. Hat in ihm das Gute Realität vor aller Welt, so vollzieht es sich kraft der göttlichen Weltordnung in der Weltgeschichte.

---

§ 31.

### **Christus als Vorbild und Urbild der Gläubigen.**

Nippold, Das Leben Christi im Mittelalter. Bern 1884. Dorner, System der christlichen Glaubenslehre. Bd. 2. Berlin 1881. Kähler, Christologie. Realenc. Bd. 4. Leipzig 1898. Bosse, Prolegomena zu einer Geschichte des Begriffs der Nachfolge Christi. Berlin 1895. Lemme, Der Christus der theol. Linken und der Christus der Bibel. Allgem. luth. Kirchenz. 1896. Luthardt, Zur Ethik. Leipzig 1888. (S. 28 ff.: Über das sittliche Ideal und seine Geschichte). Gomperz, Über den Begriff des sittlichen Ideals. Bern 1902. Ecklin, Christus unser Bürge. Basel 1900. Kirmss, War Jesus sündlos? Protestant 1900. Cremer, Die Bedeutung des Artikels von der Gottheit Christi für die Ethik. Leipzig 1901. Schlatter, Jesu Gottheit und das Kreuz. Gütersloh 1901.

Da der Glaube als spezifisch christlicher persönlicher Zusammenschluss mit Jesu Christo ist (Joh. 17,23. 1. Kor. 6,17), und die rezeptive Aneignung seiner Person als des für uns Gekreuzigten und Auferstandenen den Eintritt in die Gemeinschaft seines Todes und seines Lebens in sich schliesst (Röm. 6), so



ist der Glaube so bedingt und bestimmt durch ihn, dass Christus im Glauben regieren (Gal. 2,20) oder das innerlich treibende Lebensgesetz des Glaubens sein muss (Röm. 8,2). In diesem Bestimmten durch Christum ist der Glaube nicht von einer äusseren Norm abhängig, sondern, da er die geschichtliche Verwirklichung des sittlichen Ideals gemäss dem Willen Gottes ist, durch die Vereinigung mit diesem dem tiefsten Wesen der sittlichen Anlage entsprechenden Ideal innerlich wahrhaft sittlich bestimmt (Gal. 1,4./Tit. 2,14). Ob man also sagt, dass der Glaube in sich selbst seine Norm trägt (Röm. 1,17. 4,14. 11,20 u. s. w.), oder, dass Christus im Glauben regiert (Joh. 15,4), ist hiernach unter verschiedenen Gesichtspunkten ein und dasselbe (Hebr. 12,2).

Jeder Gedanke einer Vorbildlichkeit wird bestritten durch den extremen Individualismus Emersons, der der persönlichen Selbständigkeit die Weisung gibt: *ne te quaesiveris extra!* „Wir können von einem andern Geist nimmermehr Belehrung, sondern nur Anregung empfangen.“ „Keine Seele, kein Lehrer, kein Buch, kein Heiland kann uns sagen, was gut oder böse ist; nur in uns selbst können wir die Entscheidung fällen.“ Bei diesem Individualismus zersplitterte die sittliche Welt in Atome. Und im vollen Widerspruch zu ihm lehrt Emerson gerade den einheitlichen Zusammenhang der sittlichen Welt.

1. Die christliche Ethik ist darin einzigartig, dass die Orientierung an der sittlichen Idee lebenswirkliche Gestalt gewinnt durch die Geschichtlichkeit des sittlichen Ideals im Gottmenschen, in dem Gott als der Urgrund des Guten in die Erscheinung tritt (Joh. 5,19) zur Normierung aller Individuen und aller Lebensverhältnisse. Da für den gläubigen Christen alle Gemeinschaft mit Gott durch Christum vermittelt ist und diese sittlichen Charakter trägt, so weiss er sich an ihn für sein ganzes Handeln gebunden. Und erwächst alle christliche Sittlichkeit auf dem Boden des Reichs Gottes, und ist Christus der persönliche Träger desselben, so muss sittliche Reichsgottesgesinnung seinem Bilde entsprechen. Der Glaube als Triebkraft sittlichen Handelns bewährt sich also als wahrhaft christlich in der Übereinstimmung mit dem ethischen Gehalt der Person Jesu Christi. Das ist seine Vorbildlichkeit für die Gläubigen (1. Petr. 2,21).

Wenn das Christentum im Gottmenschen die geschichtliche Verwirklichung der sittlichen Idee anschaut, während sonst das Ideal als etwas Unwirkliches in der Luft schwebt, ohne dass die Erreichbarkeit gesichert wäre, und damit die Gewähr gibt, dass die Erfüllung des

Willens Gottes auch von denen gefordert und vollzogen werden kann, die in Christo Jesu sind, so kommt diese Bedeutung des geschichtlichen sittlichen Ideals ihm eben auch nur als Gottmenschen zu. Denn wäre er nur Mensch, so böte er keinen festen Ort im fließenden Strom der Erscheinungen, sondern fiel so der Geschichte anheim, dass er nur wie ein höherer Sokrates als einer unter den Vertretern der sittlichen Idee aufgefasst werden könnte. Nur als Offenbarung Gottes im Fleisch stellt er die von ihm verkörperte sittliche Idee als absolute dar, während ein rein menschlicher Jesus auch nur eine beschränkte Geltung seiner Vorbildlichkeit beanspruchen könnte.

Als sittliches Ideal hat sich Jesus dargestellt in der Einheit seines Redens und Handelns.

a) Indem Jesus alle wahrhafte Religiosität und Sittlichkeit in Gottes- und Nächstenliebe zusammenfasste (Matth. 22,37 ff.), hat er die Offenbarung des wahren Inhalts des Sittengesetzes in der Nächstenliebe (Joh. 15,12. 17) ausdrücklich als eine neue bezeichnet (13,34). In der Tat war sie das nicht bloss gegenüber aller heidnischen Moral, welche die Idee der demütigen selbstverzichtenden, den Egoismus ausschliessenden Liebe, die rein aus innerem Triebe abgesehen vom Charakter des andern sich selbst bewährt, überhaupt nicht kennt, sondern auch der jüdischen Moral gegenüber, die nicht einmal den reinen Unterschied des Sittlichen und des Kultisch-Zeremoniellen gefunden und noch viel weniger die Zusammenfassung der Totalität des Sittlichen in der zusammenfassenden Grundforderung der Nächstenliebe begriffen hat.

Es liegt eine ganz wesentliche Herabsetzung des Christentums in der oft gehörten Behauptung, dass Jesu Offenbarung in ethischer Hinsicht nichts Neues gebracht habe. Im Vergleich mit der jüdischen Moral kann man diese Behauptung nur aufstellen, wenn man den Wald vor einzelnen Bäumen nicht sieht, mit andern Worten, wenn man vereinzelt rabbinischen Aussprüchen einen Inhalt und eine Tragweite zuschreibt, die ihnen nicht zukommt. Ein vereinzelter Einfall, der durch hundert andere Einfälle paralytisch wird, ist noch keine Theorie. Und selbst die schönsten rabbinischen Aussprüche heben die Tatsache nicht auf, dass kultische Zeremonialgesetzlichkeit dem Judentum höher stand als alle Moral. Und selbst die Moral, soweit sie entwickelt war, bewegte sich schon in der Zeit der Apokryphen in einer dem Geist Christi entgegengesetzten Richtung, wie z. B. Jesu Aussprüche (Matth. 6,1 ff.) über die drei in den Apokryphen geschätzten jüdischen guten Werke, „Gebete, Fasten und Almosen“, beweisen.

Aber nicht bloss der jüdischen Zeremonialgesetzlichkeit gegenüber (Matth. 5,20 ff.), sondern dem Alten Testament selbst gegenüber bewahrt Jesu ethische Offenbarung ihre Selbständig-

keit (Matth. 5,32: ἐγὼ δὲ λέγω) im Unterschied von alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen (34. 38), und Neuheit, indem Jesus die Abrogation des Gesetzes vollzieht und in der Erfüllung desselben (Matth. 5,17) es auf die Stufe seines gottmenschlichen Lebensgehalts erhebt. Wenn das Gebot der Nächstenliebe im Alten Testament auch (Lev. 19,18) ausgesprochen ist, so hat es doch dort einen andern Sinn, eine andere Stellung und Begrenzung, wurde also in Jesu Munde ein ganz Neues, ähnlich wie die Stelle Hab. 2,4 in Paulus' Munde (Röm. 1,18) etwas ganz Neues wurde. Zu dieser „Souveränität“ (Gess) gegenüber den alttestamentlichen Vorstufen war Jesus nur befähigt als der in einziger Beziehung zum Vater stehende, einzig mit Gotteserkenntnis ausgerüstete Gottessohn, dem alles von seinem Vater übergeben war (Matth. 11,27 ff.), als der Gottmensch (Joh. 1,14. 5,26), der nur bezeugt, was er vom Vater hört (Joh. 3,11. 32. 8,26. 38. 12,49), dessen Lehre also göttlichen Charakter trägt und darum die absolute göttliche Norm in authentischer Weise (Joh. 3,28) ausspricht. Nur vermöge dieser Autorität des Trägers der absoluten Offenbarung (Joh. 1,18) konnte Jesus den Anspruch erheben, auch da den wahren Willen Gottes zuverlässig zu deuten, wo er die alttestamentliche Gottesoffenbarung in abschliessender Erfüllung überschritt (Mark. 2,28. Matth. 15,11. Joh. 5,17. 18). Als Sohn Gottes überragte er alle, auch die höchsten Träger der alttestamentlichen Offenbarung, indem er in der Erfüllung des Gesetzes die reine Enthüllung des göttlichen Willens gab, die sich durch ihre grosse, unendliche Einfachheit dem Gemüte ebenso einleuchtend macht wie empfiehlt. Diese reine Herausstellung des Willens Gottes, nach der er vom Menschen wesentlich selbstlose Liebe fordert, war erst möglich auf Grund der Selbstoffenbarung Gottes als Liebe in Jesu Christo.

Die Überlegenheit des neutestamentlichen Gesetzes über das alttestamentliche hat Thomas (summ. II, 1. qu. 98 59) darin gesehen, dass Jesus das Gesetz verinnerlicht und verschärft und durch die cons. evang. zugunsten der christlichen Freiheit ergänzt habe.

Ebenso wie Melanchthon das in den Verheissungen des alten Testaments enthaltene Evangelium dem neutestamentlichen Evangelium gleichsetzte nach dem augustinischen Programm, dass die alttestamentlichen Frommen durch den Glauben an den verheissenen, die neutestamentlichen durch den Glauben an den erschienenen Christus gerettet seien, ebenso war er geneigt, auch die alttestamentliche lex der neutestamentlichen gleichzusetzen. Dieser ungeschichtlichen Auffassung folgte die orthodoxe Dogmatik. Baier, comp. theol. pos. 3, 7, 19: Lex moralis mosaica seu decalogus eadem est cum lege Christi; illam enim quidem

a *Pharisaicis corruptelis purgavit et rectius declaravit Christus, non autem praecepta moralia plane nova dedit fidelibus.* Warum auch? Die Offenbarung promulgierte ja nur, was von vorn herein in der dem Menschen ursprünglich anerschaffenen, wenn auch durch den Sündenfall verdunkelten *lex naturae* lag!

b) Wie Jesu gesamtes Handeln sich dem Gehorsam gegen den Vater unterordnete (Joh. 8,29. 15,10), so bot ihm in seinem messianischen Berufswirken (17,4) die Erfüllung seines Willens wahrhafte innere Selbstbefriedigung (4,34). Mit Ausschluss aller egoistischen Antriebe der Selbstbestimmung (5,30. 19. 6,38. 7,18) tut er ausschliesslich das Gott Wohlgefällende. Mit Verschmähung menschlicher Ehre (5,41), irdischen Guts (Luk. 9,58) und weltlicher Grösse (Joh. 6,15. 18,30), wandelt er den Weg demütiger, dienender Liebe, und zwar nicht zufällig, nicht durch den Zwang der Umstände oder der Lage, sondern aus dem innern Antriebe freier Selbstbetätigung (Matth. 11,29), wie er denn in der Fusswaschung (Joh. 13) eine Probe und ein Beispiel des Demutssinns selbstaufopfernder Liebe gibt. In höherem Masse noch wie in seiner Lehre hat Jesus in seinem Leben das sittliche Ideal dargestellt: dass in tätiger Liebe sich der Gesamtgehalt der ethischen Lebensaufgabe zusammenfasst, das ist die Tatoffenbarung des Lebens Jesu, besonders des Kreuzes Jesu (15,13). Uphues (Rel. Vorträge. Berlin 1903. S. 100) sagt darum: „Christus hat die Forderungen des Evangeliums nicht bloss verkündigt, sondern auch in seiner Person und in seinem Leben erfüllt. Er hat dadurch die Verwirklichung dieser Forderungen uns sichtbar vor Augen gestellt und sozusagen handgreiflich gemacht. Insofern gehört er nicht bloss in das Evangelium, er ist das Evangelium und damit das Christentum selbst.“

Selbst solche, die durchaus nicht auf dem Boden des Evangeliums stehen, haben doch je und je die unvergleichliche sittliche Idealität Jesu anerkannt.

Spinoza fasste im tract. theol.-pol. Christus als das Sinnbild göttlicher Weisheit, dem er eine unmittelbare Anschauung Gottes zuschreibt. Rousseau, Emile IV.: „Kann die Person, deren Geschichte die Evangelien berichten, selbst ein Mensch sein? Welche Süssigkeit, welche Reinheit in seinen Sitten! Welche Güte in seinen Belehrungen! Welche Erhabenheit in seinen Prinzipien! Welche tiefe Weisheit in seinen Gesprächen! Welche Geistesgegenwart, Schlagfertigkeit und gerechte Freimütigkeit in seinen Entgegnungen! Ja, wenn das Leben und Sterben des Sokrates das eines Philosophen ist, so ist das Leben und Sterben Jesu Christi das eines Gottes!“



Napoleon hat gesagt: „Ich denke, ich verstehe etwas von der menschlichen Natur, und ich sage, alle diese — vorher charakterisierten Personen — waren Menschen, und ich bin ein Mensch, keiner sonst ist ihm gleich, Jesus Christus war mehr als ein Mensch . . . . . Christus allein ist es gelungen, den Geist des Menschen zum Unsichtbaren so zu erheben, dass er unempfindlich wird für die Schranken der Zeit und des Raums . . . . . Diese Erscheinung übersteigt durchaus das Ziel der schöpferischen Kraft eines Menschen. Die Zeit, diese grosse Zerstörerin, kann die Stärke dieser Erscheinung weder erschöpfen noch ihrem Range eine Grenze setzen!“

Bekannt ist Goethes Urteil: „Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit.“

Strauss (Leben Jesu): „Unter den Fortbildnern des Menschenideals steht in jedem Falle Jesus in erster Linie.“

Seeley: „Unter allen den Menschen der alten heidnischen Zeit gab es kaum einen oder zwei, auf die wir das Attribut „heilig“ anwenden möchten“.

c) Während bei jedem Menschen sonst Lehre und Leben irgendwie in Spannung stehen (Matth. 7,24. Joh. 13,17. Jak. 1,23 f.), beweist sich die Idealität Jesu darin, dass bei ihm Lehre und Leben völlige Harmonie aufweisen. Während von Jesu Jüngern viele das Christentum zu predigen, aber nicht in Liebe vorzuleben verstehen (Matth. 17,22. 1. Kor. 13,1. 2), prägte Jesus den Inhalt seiner Verkündigung in seiner Selbsttätigkeit aus. Und auf der anderen Seite ist seine Lehre nichts wie die Entfaltung und Deutung seines persönlichen Lebensinhalts. Wort und Tat (Joh. 7,16) sind eben bei ihm der adäquate Ausdruck einer Persönlichkeit von schlechthin göttlicher Selbstbestimmung. Daher erklärt sich die vollkommene innere Einheit seiner Sittlichkeitslehre, die, obgleich der Herr sie niemals systemartig dargelegt hat, in der Mannigfaltigkeit didaktischer und paränetischer Sprüche und Gleichnisse den vollendeten Eindruck innerer Geschlossenheit macht. Und ebenso ist sein ganzes Leben aus Einem Guss, ohne Risse und Sprünge, ohne Narben und Flickwerk. Hoch erhaben über die Kraft der Triebe und die Schwäche des Weltsinns, über die Kräfte der Eigenwilligkeit und die Schwächen der Trägheit, und in Demut sich hingebend dem Bedürfen anderer, unvergleichlich hochstehend in der Seelengrösse und Hoheit eines der Erde überlegenen Gehalts des Selbstbewusstseins, und in Liebe zum Kinde und zum Verlorensten sich neigend, wird der Herr aller Dinge (Joh. 13,3. 17,2) aller Knecht (Phil. 2,7. Hebr. 2,17).

Ruhte die Lehre Jesu nicht auf einem heiligen, völlig harmonischen Leben, könnte sie nicht von Irrtümern, mindestens nicht von Unsicher-

heiten frei sein. Und entspräche dem Leben nicht die klar durchgebildete Lehre, würde es mehr naturhafte Schönheit, aber nicht die reife Klarheit vollendeter Durchgeistigung zeigen. Die Lehre spricht nur aus, was das Vorbild darstellt; das Vorbild zeigt die Lehre als Wirklichkeit.

So hat denn auch Jesus selbst in ethischer Hinsicht sich den Seinen als Vorbild hingestellt, das sie nachbilden sollen (Joh. 15,12) in seiner Nachfolge (Mt. 10,38. 16,24), wie er auch einzelnen Handlungen die Vorbildlichkeit der in ihr ausgeprägten Gesinnung zugeschrieben hat (Joh. 13,15. 8). Die Apostel haben demgemäss die Vorbildlichkeit Jesu nicht bloß im allgemeinen gelehrt (1. Kor. 11,1. Joh. 2,6. 3,7), sondern auch speziell hinsichtlich der selbstlosen Demut (Phil. 2,3 ff.), der Geduld im Leiden des Unrechts (1. Petr. 2,21 ff.), in der Hingebung der Liebe (Eph. 5,2) eingeschärft.

2. Schon die alte Kirche hat das Verständnis der Heilsbedeutung Jesu Christi tief geschädigt durch die Zurückdrängung seiner Erlösung und Versöhnung zugunsten seiner Vorbildlichkeit. Bei Augustin ist die Betonung der imitatio seines Vorbildes (besonders in Niedrigkeit und Leiden) dadurch verständlich, dass die Beziehung des Gnadenstandes auf die göttliche Prädestination das Heilswerk Christi herabdrückte. Von Gregor dem Grossen aber ist die Erlösung in Vorbildlichkeit umgedeutet. Und diese Anschauung hat, wenn sie auch theologisch nicht aufrecht erhalten werden konnte, doch das ganze Mittelalter bestimmt.

Die Verdrängung der Erlösungsidee sprach sich früh aus in der vom Judenthum aufgetragenen (Clem. Rom. I, 16: *ὁ ζυγὸς τῆς χάριτος*) vom Heidenthum (Barn., Just., Iren., besonders Tertullian) akzeptierten Auffassung des Christentums als *nova lex*, Christi als legislator.

Der Sozinianismus hat diese Auffassung übernommen. Und die moralistische Selbsterlösung des Rationalismus schloss sie in sich.

Könnte man Christum insofern, als er den fordernden und gebietenden Gotteswillen vollständig geoffenbart hat, wenn wir die vollkommen enthüllte göttliche Norm mit Jakobus (1,25) *νόμος τέλειος* nennen, als Gesetzgeber bezeichnen, so ist doch die Charakterisierung Christi als legislator von den Reformatoren darum abgelehnt, weil sie die Eigentümlichkeit seiner Leistung nicht bezeichnet, sondern aufhebt.

Beschränkte sich — nach dem Gedankenschema des alten Rationalismus — Jesu sittliche Bedeutung für uns auf seine Vorbildlichkeit, so würde der Fortschritt vom alttestamentlichen Gesetz zur neutestamentlichen Erfüllung vermöge der Vertiefung und Erweiterung der Anforderung eine Verschärfung der Norm bedeuten, welche die natürliche Unfähigkeit zur Gesetzes-

erfüllung nur noch greller beleuchten, daher den Richtspruch des Gesetzes nur noch steigern könnte.

Jesus gibt aber nicht bloss ein Vorbild, das nur der selbst-tätigen Kraft des Menschen die Nachbildung zumutet, sondern er ist wirksames Vorbild, indem er als Erlöser seine im Glauben mit ihm verbundenen Glieder so in den Lebenszusammenhang mit sich aufnimmt, dass er die durch die Aktivität seiner Erlöserwirkung *συμμόρφους τῆς εἰκόνος αὐτοῦ* (Röm. 8,29) gestaltet, er ist also Urbild. Nach dem Bilde des Weinstocks und der Reben bildet Christus seine Glieder so, wie der Weinstock die Reben aus sich hervortreibt (Joh. 15). Aus seiner gottmenschlichen Person, als dem Anfänger und Haupt, der Wurzel und dem Kausalprinzip der neuen Menschheit, dem zweiten Adam (Röm. 5,14. 1. Kor. 15,45), erwachsen die Gläubigen, die mit seinem im Glauben aufgenommenen Leben zugleich die Kraft der Nachbildung seines Lebens empfangen. Indem Christus so von den Seinen nichts fordert, was er ihnen nicht selbst gibt (Joh. 15,4 ff.), ist gegenüber der katholischen und sozinianischen Auffassung Christi als legislator geltend zu machen, dass Christus für die Seinen nicht bloss äussere Norm ist, sondern, indem er dem Glauben einwohnt (2. Kor. 12,9), die innere Norm göttlicher Lebensbefruchtung bildet (Phil. 4,13), welche die Befolgung der äusseren Norm erzeugt. Das sanfte Joch und die leichte Last (Matth. 11,30) hat eben darin Reichsgottesart, dass Jesus zu dem verpflichtet, dessen Erfüllung er selbst dem empfänglichen Glauben ermöglicht und verwirklicht. Stellt Jesu geschichtliches Leben den Seinen das sittliche Vorbild hin, so wird Jesu *ζωή* ihnen die Lebenskraft der Vollziehung. Gemäss Joh. 1,17 (*ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰ. Χρ. ἐγένετο*) sieht der Glaube in Christo vorwiegend Gnadenspendung und Kraftmitteilung. Freilich darf über der Urbildlichkeit Jesu nicht seine Vorbildlichkeit vergessen werden, da eine Sittlichkeit, die sich nicht an ihm mässe, ihren christlichen Gehalt verlöre. Aber noch weniger darf über der Vorbildlichkeit die Urbildlichkeit vergessen werden, da sonst die Kraft der Erlösung verleugnet werden würde zugunsten pelagianischer Selbsterlösung.

3. Der Charakter Jesu als des sittlichen Ideals ruht sowohl auf seiner Menschheit wie auf seiner Gottheit. Vorbild im absoluten Sinne ist er nur als wahre sittliche Persönlichkeit,

und Urbild nur vermöge der Sündlosigkeit und der lebendigen Fortwirkung.

1) Während Menschen 'nur im relativen Sinne so Vorbild sein können, dass die Nachahmung Sache subjektiver Willensrichtung ist, ist Jesus objektiv verpflichtendes Vorbild in absolutem Sinne, weil sein Wort und Tun die göttliche Norm darstellt (Joh. 14,15. 15,10. 1. Joh. 2,4), so dass die Befolgung desselben durchaus nicht in das Belieben gestellt ist. Menschen ein Vorbild für ihr sittliches Handeln bietet aber Jesus nur dann, wenn er selbst sittliche Persönlichkeit war. Und das war er nur, wenn er wahrer, vollkommener Mensch war.

a) Indem der trotz der offiziellen Geltung des Chalcedonense in monophysitischen Bahnen sich haltende Doketismus der katholischen Christologie Jesum fast ganz in die göttliche Sphäre rückte, stellte er nicht bloss den Logos, sondern auch die geschichtliche Person Jesu als exlex hin, hob damit, wenn Jesus zur Erfüllung des Willens Gottes nicht verpflichtet war, die sittliche Qualität des Erlösers auf und schrieb Jesu Handeln vielfach nur den Zweck der Darstellung des Vorbilds zu. Kann es nun auch sittliches Handeln aus Liebe geben, das nicht der eigenen Überzeugung, sondern dem Gesichtspunkt des Vorbilds für andere entspringt, so würde doch ein Mensch, der für sich selbst keine sittliche Verpflichtung fühlte, sondern nur diesen Gesichtspunkt befolgte, schauspielerisch oder pharisäisch. Will man das Handeln Jesu mit Aufhebung der sittlichen Verpflichtung lediglich diesem Gesichtspunkt unterordnen, so wird sein Leben in ethischer Hinsicht theatralisch, und ein theatralisches Handeln ist gewiss nicht vorbildlich. Gerade also, indem man das Handeln Jesu der Zweckbeziehung des Vorbilds unterordnet, hebt man seine Vorbildlichkeit auf.

Nach der Heiligen Schrift ist es aber nicht so, als wenn Jesus nur zum Zweck der Vorführung für uns sittliches Handeln lediglich dargestellt hätte: er hat es nicht bloss dargestellt, er hat es geübt. Allerdings gehörte es zur Erlöseraufgabe Jesu, den Seinen ein heiliges, wahrhaft Gott hingegebenes Leben vorzuleben, aber doch nur so, dass er ein heiliges Leben wirklich führte und nicht bloss vormachte. Wäre ernste Pflichterfüllung für ihn selbst überflüssig gewesen, und hätte er für sich selbst gegen den Vater Gehorsam nicht zu bewähren brauchen, so wäre er, ausserhalb des Sittengesetzes stehend, nicht wirklicher Mensch, also auch nicht unser Erlöser. Denn nach Hebr. 2,18



kann der Erlöser nur „worin er selbst durch Versuchung gelitten hat, denen, die versucht werden, helfen.“ Hiernach hat Jesu williger Gehorsam gegen Gott nicht bloss eine Bedeutung für uns, sondern zunächst als wirklicher Gehorsam, nicht blosser Scheingehorsam (Hebr. 5,8), eine Bedeutung für ihn selbst. Durch Selbstvollendung machte er sich ethisch der Liebe des Vaters würdig (Joh. 10,17. 15,10). Und darum wurde gerade in sittlicher Selbstvollendung (Hebr. 5,8. 9) die Erlöserqualität Jesu Christi vollendet (Hebr. 2,10). Und seine Verherrlichung tritt unter den Gesichtspunkt der Belohnung der sittlichen Selbstbewährung (Phil. 2,9. Joh. 17,4. 5).

b) Da Jesus nur dann eine wirkliche sittliche Entwicklung durchgemacht hat, wenn er vermöge der Erscheinung im Fleisch (Röm. 8,3) an der formalen Freiheit teil hatte, und nur unter dieser Voraussetzung wirklicher Mensch, also Erlöser war, so gehört zur Vorbildlichkeit Jesu unerlässlich seine Versuchlichkeit. Diese wird aufgehoben durch die katholische Lehre von der wesenhaften Sündeunfähigkeit Jesu (Simar, Dogm. Freib. 1880. S. 450 ff.), eine Lehre, die Kants Einwurf berechtigt, dass der von Natur Sündlose nicht zu einem Vorbild für Menschen taue. In der Tat entwurzelt der katholische Dokerismus, der die Gottheit Jesu Christi isoliert, dadurch, dass die Erlösung zum Produkt einer göttlichen Naturnotwendigkeit wird, Jesu Erlöserwürde, da das, was ein Gott von Natur kann und tut, nichts dafür ergibt, was Menschen vermögen. So haftet Jesu Vorbildlichkeit daran, dass Jesu Sündlosigkeit nicht naturhaften, sondern sittlichen Charakter trägt.

Die Tatsache der Versuchungsfähigkeit Jesu (auf Grund eines physischen *posse peccare* und psychischen *posse non peccare*) berichten die Evangelien (Mark. 1,13. Matth. 4,1 ff. Luk. 4,1 ff.). Und nach dem Hebräerbrief, nach dem (4,15) Jesus in allem gleich uns versucht ist, war Jesu tatsächliche Sündlosigkeit nicht etwas naturhaft von vornherein Fertiges (*physisches non posse peccare*), sondern Resultat einer wirklichen sittlichen Entwicklung. Nur so ist Jesu Vorbild nachbildbar und verpflichtend für uns, wogegen das wesenhafte *non posse peccare* des Logos nicht bestimmend ist für den, der nicht von Natur Gott ist.

2) Ist Jesus allen andern Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, so erhebt er sich als geschichtliche Verwirklichung des sittlichen Ideals über dieselben, da kein blosser Mensch vermöge seiner natürlichen Kraft der göttlichen

Norm schlechthin zu entsprechen imstande ist. Wenn also zum Begriff des sittlichen Ideals die Sündlosigkeit gehört, so ist diese nur möglich auf Grund der göttlichen Natur Christi, deren unio personalis mit der menschlichen in der Einheit der gottmenschlichen Person die letztere über die bloss menschliche Sphäre erhebt. Und ebenso kann Jesus sittliches Urbild den Seinen nur werden vermöge seiner Gottheit, die dem Gottmenschen über die geschichtliche Fortwirkung menschlicher Persönlichkeiten hinaus direkte religiöse Fortwirkungen in der Gemeinde der Gläubigen ermöglicht.

a) Der Glaube an Jesum Christum als Erlöser schliesst seine Sündlosigkeit in sich, da er ohne sie nicht Erlöser, sondern selbst erlösungsbedürftig wäre. Dass aber Jesu Sündlosigkeit nicht ein Glaubensurteil in dem Sinne eines Produkts des Glaubens, sondern geschichtliche Tatsache ist, beweist Jesu Selbstzeugnis (Joh. 7,18. 8,46. 14,30) wie das Zeugnis der Apostel (1. Petr. 2,22. 2. Kor. 5,21). Pflegt man gegen die geschichtliche Bezeugung seiner Sündlosigkeit die Unzulänglichkeit des Induktionsbeweises anzuführen, so ist doch durchschlagend die Tatsache, dass Jesu Selbstbewusstsein weder durch die Erinnerung an irgend eine Sünde getrübt (Joh. 7,18. 14,30) noch durch Gewissensanklagen gehemmt war (Joh. 8,29), und dass die Geltendmachung der Erlöserwürde (Matth. 11,28) nur auf diesem Grunde möglich war. Ferner zeigt sich bei den Aposteln das Urteil seiner Sündlosigkeit als unmittelbarer Reflex des Eindrucks seiner Person (1. Petr. 3,18. 1. Joh. 3,5. Apg. 3,14. 7,52. 22,14), wie sie denn als integrierendes Moment aller lebendigen Christenerfahrung allgemeine apostolische Lehre war (Röm. 5,18 ff. Hebr. 7,26 ff.). So ist denn im gegenwärtigen wie in allem Christenleben, wenn der Glaube der Sieg ist, der die Welt überwunden hat, und alle ihm einwohnende Überwinderkraft als Ausfluss der Lebensfülle Jesu Christi weiss, Jesu Sündlosigkeit eine so unerlässliche Basis des Glaubens wie die Erlösung selbst. Jesus ist hiernach der Erste und Einzige, der von sich aus den Zusammenhang der Todesgemeinschaft der massa perditionis durchbrochen hat (Röm. 5,12 ff.), darum auch die schlechthin einzige Verkörperung des sittlichen Ideals in der Geschichte. Diese Durchbrechung des erbsündlichen Zusammenhangs der natürlichen Menschheit, die einen schlechthin neuen sittlichen Anfang bezeichnet, ist nur denkbar vermöge eines göttlichen Lebensgehalts, der den *ἐν ὁμοιωματι σαρκὸς ἁμαρτίας* Erschienenen (Röm. 8,3) dem Herrschaftsgebiet der *σάρκός* entzog. Trotz der

Versuchungsfähigkeit Jesu ist also seine tatsächliche Sündlosigkeit nicht Zufallssache. Sondern dem physischen posse peccare (vermöge des Eingehens in die Gemeinschaft der σάρα Joh. 1,14) und dem psychischen posse non peccare entspricht das religiöse (oder vermöge seiner Gottheit metaphysische) non posse peccare, indem dem Sohne Gottes das seiner wahren Menschheit nach formell mögliche Sich-Gott-widrig-bestimmen tatsächlich unmöglich war.

Die Sündlosigkeit als ein Produkt der Idee hinzustellen, ist unvollziehbar, da nicht einzusehen ist, wie auf Grund jüdischer Voraussetzungen die Apostel dazu hätten kommen sollen (Hiob 14,4. 15,4 u. s. w.), ohne dass ihnen Jesu Leben die Anschauung geboten hätte. Die Stoa hat von einem niederen Persönlichkeitsideal aus allerdings die Idee aufgestellt, aber nur um ihre Wirklichkeit zu verneinen. Und wenn für unbefangene Geschichtsforschung irgend etwas klar ist, so ist es dies, dass die Stoa nicht den geringsten Einfluss auf die Entstehung des Christentums ausgeübt hat.

b) Alle hervorragenden geschichtlichen Persönlichkeiten, die irgendwie Verehrung erfahren und in idealem Lichte erscheinen, wirken bildend auf die Lebensgestaltung, also nicht bloss vorbildlich, sondern Einfluss ühend. So haben im alten Bunde Gestalten wie Abraham, Moses, Elias bildend auf Israel wie auf einzelne Israeliten gewirkt. So wirken Männer wie Luther, Goethe, Bismarck bildend (als „Erzieher“) auf den Geist des deutschen Volkes. In der Auffassung Jesu Christi als sittlichen Urbilds liegt aber mehr als die historisch fortwirkende Umbildungskraft seiner geschichtlichen Erscheinung (Gal. 4,19); in ihr liegt, dass der erhöhte Christus als lebendiger in allen seinen Gliedern dauernde Lebenswirkung ausübt (Joh. 14,23) als immanente Lebenskraft zur Erfüllung des göttlichen Willens. Und diese Kraftspendung gegenwärtiger Wirkung kommt ihm allein vermöge seiner Gottheit zu (Joh. 17,23), kraft deren er als lebendiger und lebenspendender Geist den Leib der Gemeinde beseelt (Röm. 12,4. 5. 1. Kor. 12,12 ff.). Die Tatsache der Gottmenschheit (als Vereinigung von Gottheit und Menschheit im Mittler) steht eben in Beziehung dazu, dass die göttliche Lebensfülle Jesu Christi in die Menschheit eingehen sollte (Joh. 1,16). Das von Christo mitgeteilte Geistesleben wird den Seinen Möglichkeitsgrund und Realgrund der Überwindung der Sünde (1. Kor. 6,17. 2. Kor. 3,17). Denn Christus wollte seine Geistesfülle nicht in sich verschliessen. Sein Leben war nicht in sich befriedigt und beschlossen, sondern schloss sich auf zur Mitteilung (Eph. 5,30).

Jesus Christus als Erlöser ist die heilige Urpersönlichkeit, die in allen Gläubigen bildend wirkt mit dem Ziel der Umgestaltung der Menschheit nach seinem Bilde (Kol. 1,27).

Ballard S. 219: „Völlig einzigartig in der Geschichte unserer Welt dastehend, muss er entweder als der edelste Lehrer und Heiland unseres Geschlechts für äusserst gut erklärt oder als der täuschendste Betrüger der Erde für unvergleichlich schlecht gehalten werden.“

Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion. Leipzig 1901. S. 14: „Der unermessliche Ernst, der von dem Wirken und Leiden Jesu ausgeht, verwandelt alles naive Auskosten der Freuden dieser Welt in Frivolität und alle Beruhigung bei dieser, wenn auch noch so ausgeschmückten und veredelten Welt in eine unerträgliche Flachheit. So wird von Jesus an nicht nur ein neuer Abschnitt der Weltgeschichte gerechnet, es ist durch ihn in Wahrheit die grösste Umwandlung des menschlichen Daseins vollzogen.“

4. Die Umbildung der Menschheit durch Jesum Christum bestand wesentlich in der Weiterführung des Gottesbewusstseins zu einer neuen höheren Stufe. Aber auf dieser Grundlage hat Christus eben als Urbild und Vorbild der Seinen der sittlichen Welt eine neue Gestalt gegeben. Vor dem Christentum stand das griechisch-römische Weltreich unter der Herrschaft des römischen Egoismus und Stolzes, die germanische Völkermasse unter dem Drang naturhaften Eroberungstriebes. Indem Romanen und Germanen christianisiert wurden, wurden durch sie die sittlichen Faktoren zu massgebenden Mächten in den Kulturländern Europas und darüber hinaus.

Lecky (History of Morality, II. p. 88): „Der einfache Bericht über 3 kurze Jahre der öffentlichen Wirksamkeit Christi hat mehr zur Erneuerung und Veredelung der Menschheit beigetragen als alle Untersuchungen der Philosophen und alle Ermahnungen der Sittenrichter. Sein Einfluss ist in der Tat der Quellpunkt von allem Besten und Reinsten im menschlichen Leben gewesen.“

Auch wo Christus nicht als der Erhöhte regiert in der Gemeinde der Heiligen, wirkt doch der geschichtliche Christus ethisch gestaltend und vorbildlich massgebend überall, wo die Sauerteigkraft des Evangeliums sich auswirkt.

Mill (Essays on Nature, the Utility of Religion and Theism, p. 253): „Auch sogar jetzt würde es für einen Ungläubigen nicht leicht sein, eine bessere Übertragung der Regel der Tugend aus dem Reiche der Idee in das Gebiet der Wirklichkeit zu leisten, als wenn man danach strebt, so zu leben, dass Christus unser Leben billigen würde.“

5. Das Verhältnis der Vorbildlichkeit Jesu Christi zu seiner Urbildlichkeit ergibt die für die Befolgung seines Vorbilds uner-



lässlichen Einschränkungen. Diese erwächst auf dem Boden des Reiches Gottes aus dem Glauben an ihn und kann niemals den Anspruch erheben, es Christo als dem Erlöser oder dem sittlichen Ideal gleichzutun zu wollen. Aber sie ergibt vermöge der Selbstmessung an seinem Bilde das unermüdliche Streben nach Vollkommenheit, das in anbetracht der Urbildlichkeit Christi allein in seiner Kraft unternommen werden kann (Eph. 4,13).

Die Übertreibung der Vorbildlichkeit Jesu im Mittelalter hing (im Abendland) damit zusammen, dass die göttliche Seite in Christo (schon seit Augustin) für das Verständnis des Werks Christi stark zurücktrat. In der Masse aber, wie hierdurch die Wertung der Erlösung beeinträchtigt wurde, trat der Gedanke der geistlichen Verwandtschaft mit Jesu im Sinne von Mark. 3,35 in den Vordergrund. Das Tun des Willens Gottes in der Gleichheit mit Jesu wurde auf seine Nachfolge bezogen, und die Nachfolge wurde leicht auf Nachahmung des Vorbilds gedeutet. So beherrschen Beispiel und Nachahmung Jesu die ganze mittelalterlich-katholische Anschauung (Bernhard, Bonaventura). Und in der Grundanschauung war Thomas a Kempis (de imitatione Christi) mittelalterlich-katholisch. Die Kontemplation des Lebens Jesu unter dem Gesichtspunkt, ihm auf dem Weg der Tugend nachzugehen, ist denn auch in der Weise der mittelalterlichen Devotion fortgesetzt von den Jesuiten.

Die Polemik Ritschls gegen die Nachahmung des Vorbilds Christi (Rechtf. u. Vers. III. 3. A. S. 552ff.) geht von der Behauptung aus, dass hervorragende Menschen nie durch Nachahmung erreicht werden könnten. S. 556: „Die Beziehungen zur Welt, in welchen Christus sein Gottesbewusstsein erlebte und für sich und für Gott bewährte, erscheinen in einem solchen Abstand von denen, in welchen die Glieder seiner Gemeinde stehen, dass Christus jeder direkten Nachahmung entzogen ist.“ Das ist nun auch nie der Sinn der Nachahmung Christi, Christus werden zu wollen. Sondern der Sinn der Nachbildung Christi ist, dass das sittliche Ideal deutlicher in persönlicher Verkörperung in die Erscheinung tritt als in Form der Lehre. Ritschls Polemik hat ihr Recht im Gegensatz gegen geistlose Nachäfferei und gegen die Loslösung der Nachahmung von den religiösen Voraussetzungen derselben. Indem er aber die Vorbildlichkeit Christi auf die Herrschaft über die Welt und die sittliche Berufstreue beschränkt, setzt sie sich ihm eigentlich in die Fortwirkung und Aufnahme der Religionslehre Christi um.

6. Die konkrete Auffassung der Vorbildlichkeit Jesu muss ausgehen von der Unterscheidung des universell Sittlichen im Leben Jesu, das nachgebildet werden kann und muss, und dem Individuellen, was sich aus den besonderen Verhältnissen Jesu und den geschichtlichen Bestimmungen seines Heilandsberufs ergab und daher nicht nachbildbar ist. Jesu Beruf als Erlöser

der gesamten Menschheit ist ja schlechthin universal, weil alle Menschen umfassend, aber eben als solcher rein individuell und darum nicht nachbildbar, weil jeder Mensch nur Erlöster oder zu Erlösender, aber nie Erlöser sein kann. Die Vorbildlichkeit Jesu kann also vernünftigerweise niemals den Sinn der Nachbildung seines spezifischen Heilandsberufs oder der rein individuellen Form haben, in der sich dieser vollzog; das Nachbilden des Vorbilds Christi ist daher sinnwidrig aufgefasst, wenn es in die individuelle Form des Berufswirkens Jesu verlegt ist, wie diese sich aus seinem spezifischen Beruf und den nationalen Bedingungen ergab, unter denen er ihn erfüllte. Dieses Missverständnis liegt aber a) der mittelalterlich-katholischen Auffassung der Nachfolge Christi wie b) der modernen Leugnung seiner Vorbildlichkeit zugrunde.

a) Wie wenig die Nachfolge Christi in dem Sinne der Nachahmung der äusseren Lebensgestaltung aufgefasst werden kann, zeigt schon das Beispiel der korinthischen Judaisten, die derselben die vorbildliche Verbindlichkeit der Unterordnung unter das alttestamentliche Zeremonialgesetz (Gal. 4,4) entnahmen (2. Kor. 5,16); denn diese Unterordnung hatte nach den Aussprüchen Jesu nicht den prinzipiellen Sinn der Anerkennung der göttlichen Verbindlichkeit des Gesetzes, sondern allein den der überlegenen Einfügung in die historischen Bedingungen (Matth. 17,27), unter denen allein ein messianisches Berufswirken möglich war, würde also die richtige Nachfolge gerade nicht in Zeremonialgesetzlichkeit finden, sondern in der innerlich freien, der Rücksichtnahme auf andere untergeordneten Einfügung in bestehende Verhältnisse (um ungehindert durch anderer Vorurteile wirken zu können, wie der Missionar sich manchen Sitten anschmiegt, die er ohne Gewissensbelastung befolgen kann).

Nachdem schon seit der apostolischen Zeit (Gal. 2,10. Jak. 2,5) das Vorbild der Armut Jesu (2. Kor. 8,9) und der apostolischen Armut (2. Kor. 6,10), welche dem Judenchristentum den Namen Ebjoniten gegeben hat, asketisch gerichtete christliche Kreise bewegt und seit dem 12. Jahrhundert namentlich in der waldensischen Bewegung die Gemüter in weiten Kreisen ergriffen hatte, suchte unter waldensischem Einfluss Franz von Assisi die Nachahmung des armen Lebens Christi zur allgemeinen christlichen Lebensrichtung zu erheben, sah sich freilich genötigt, sein Ideal in mönchischer Form in Wirklichkeit überzuführen. Indem sich diese Richtung auf praktisch tatkräftige Durchführung des Vorbilds Christi mit der mittelalterlich-katholischen

Devotion schwärmerischer Hingebung an den Erlöser nach Art eines Bernhard) und eines innigen phantasievollen Umgangs mit dem Freunde der Seele verband, erzeugte die Richtung des Franz die individuellste und reinste Gestalt der Religiosität, die der mittelalterlich-katholischen Frömmigkeit erreichbar war (abgesehen von der deutschen Mystik und den vorreformatorisch Gerichteteten). Aber auch dieser hingebenden Devotion des Bettelmönchtums blieb die falsche (Joh. 6,28) Aktivität des Selbsttunwollens in Sachen des Heils, also das menschliche Heilighkeitsringen eigener Gerechtigkeit (in der „Nachahmung“ oder „Nachfolge“ Christi), es blieb im Verhältnis Christi und der Seele das Selbstetwasseinwollen der letzteren, die mehr ihn erwählt, statt dass er sie erwählte (Joh. 15,16), es blieb die Eigenheit der glühenden Hingebung, welche diese Selbstopferung zu einer menschlichen Leistung stempelt: so sehr also auch der tiefe Ernst und die heilige Entschiedenheit im beabsichtigten Bruch mit der Welt anzuerkennen ist, behält die franziskanische Nachahmung Christi eben doch ein egoistisches Moment religiöser Selbsttätigkeit, das der religiösen Abhängigkeit widerspricht; die Reinheit der Religiosität wird beeinträchtigt durch selbstherrlichen Moralismus (wie die ganze Richtung in sich wesentlich moralistisch war). Dieses es Christo Gleichtunwollen\*) war bei Franz und vielen seiner Anhänger gemildert durch die naive Begeisterung inniger Jesusliebe, im Ganzen und Grossen ward die Nachfolge Christi im Bettelmönchtum doch zu einem blossen Kopieren der (vermeintlichen, nicht der wirklichen) Lebensgestaltung Jesu, das in manchem, z. B. in der legendarischen Nachbildung der Wundmale Jesu, zur geistlosesten Nachäfferei ausartete. Abgesehen davon nun, dass Nachfolge Jesu, verbunden mit Kontemplation und Devotion, das Verhältnis zu Christo nicht zutreffend bezeichnet, weil diese, so isoliert, moralistische Selbst-erlösung bleibt, ist die Verlegung der Nachfolge in die Nachahmung der äusseren Lebensgestaltung ein prinzipieller Irrtum, weil er den Sinn derselben als adäquater Form des Berufs Jesu verkennt und entstellt. Wenn z. B. der Evangelist zur Ausrichtung seines Berufs zu einem Wanderleben genötigt ist, so würde der im Pfarramt stehende Geistliche das Vorbild eines

---

\*) Dass es sich im Bettelmönchtum in der Tat darum handelt, geht deutlich hervor aus dem liber conformitatum (1385), in dessen 40 Ähnlichkeiten mit Jesu es Franz Jesu nicht nur gleichtut, sondern oft vorantut.

musterhaften Evangelisten befolgen durch gleiche Berufstreue in seiner Gemeinde, wogegen er durch Nachahmung seines Wanderlebens geistloser Nachäfferei verfallen und unsittlich handeln würde. Jesu Wanderleben, das zur Ausrichtung seines Heilandsberufs unerlässlich war, kann von einzelnen Evangelisten und Missionaren vermöge ihres Berufs nachgebildet werden; solche aber, deren Beruf zur Sesshaftigkeit nötigt, würden durch ein äusserliches Nachäffen des Wanderlebens Jesu unsittlich handeln und an seiner Nachfolge vorbeigehen, die Vermeidung dessen fordert, was der Berufstreue widerspricht. Hieraus ergibt sich, dass man bei der Nachahmung des armen Lebens Jesu, an der Schale haftend und den Kern verkennend, die wirkliche Nachfolge Jesu vermeiden kann, indem man sich gerade dem, was er wollte, in demütiger, selbstaufopfernder Liebe der Gemeinschaft dienen, entzieht, und wiederum, dass echte Nachfolge Jesu und Befolgung seines Vorbilds im Dienst der Brüder, in tätiger Selbstaufopferung, in unermüdlicher Berufstreue, im innerlichen Lossein von Erdengütern und im Tragen des Kreuzes dasein kann, auch wo nicht die äusseren Formen seines Lebens nachgebildet werden, z. B. wo nicht das Wanderleben des Herrn geführt wird, das er in der Ausrichtung seines Berufs führen musste, das aber gar nicht jeder führen darf, wenn er seine Pflichten erfüllen, also gottgemäss handeln will. Wenn bei Christo die äussere Lebensgestaltung die völlig sachentsprechende Form des inneren Gehalts seiner Berufsaufgabe war, so muss unsere Nachfolge darin bestehen, dass unsere Berufsaufgabe ebenso sachentsprechend die äussere Lebensgestaltung bestimmt. Wenn also Jesus, zunächst von einem weltlichen Beruf lebend (Mark. 6,3), in der Zeit seines messianischen Wirkens den Lebensunterhalt von den Beiträgen derer fand, denen er geistliche Gaben spendete (Joh. 12,6), so entspricht dies dem allgemeinen Grundsatz, dass der Beruf den Nahrungsunterhalt bietet, und wiederholt sich sachgemäss in gleicher Weise bei Evangelisten, Missionaren und Geistlichen, die von den Beiträgen derer leben, die sie geistlich bedienen, (1. Kor. 8,11. 12); aber die Übertragung jenes berufsmässigen Unterhalts durch freie Beiträge auf ein berufsloses Bettelmönchtum widerspricht wirklicher Nachfolge Jesu und ist unsittliche Begründung eines Schmarotzertums, das durch den geistlichen Schein nicht berechtigter wird. Die wahre Nachfolge Jesu besteht vielmehr darin, dass wir unter andern politischen, nationalen und klimatischen Verhältnissen, die eine veränderte äussere Lebenshaltung ergeben, in gleicher Demuts- und Liebesgesinnung



(Phil. 2,5: τοῦτο φρονεῖτε ἐν ἑμῖν; ὁ καὶ ἐν Χρ. Ἰ.) gleichen Gehorsam, gleiche Berufstreue, gleiche Hingabe an die gottgesetzte Lebensaufgabe in der Weise entfalten, dass die äussere Lebensgestaltung der sachgemässe Ausdruck der Berufsstellung ist. Mit Ausschliessung aller Gesetzlichkeit, welche individuelle Verfahrensweisen Jesu im Widerspruch zum Neuen Testament zu allgemeinen äusseren Normen erhöhe, kommt es in der Befolgung des Vorbilds Christi an auf Nachbildung seiner Handlungsweise als der idealen Selbsttätigkeit der Liebe in seinem Geist und Sinn.

Nach Paulsens „Urteil“ kommt dem Vorbild Christi am nächsten das sittliche Ideal des Mönchtums, etwa wie es Thomas von Kempen ausgesprochen hat.

Jesu Besitzlosigkeit war einerseits Ergebnis der Lage, andererseits sittlicher Verzicht auf Erwerb, ruhte aber nicht auf äusserlichem Aufgeben von Vermögen. Jesu Ehelosigkeit entsprach den unerlässlichen Bedingungen seines individuellen Heilandsberufs, wie genau analog der individuellen Berufsauffassung und charismatischen Begabung des Apostels Paulus, ohne dass der Herr oder Paulus darin ein Vorbild für die Diener am Wort gesehen hätten; bei Jesu aber war auch die Ehelosigkeit wie die Erhabenheit über die nationale Gesinnung des Judentums Ergebnis der Würde des Gottessohnes als Zentralindividuum, der sich in diese konkreten Gemeinschaften nicht durch ein persönliches Zugehörigkeitsverhältnis zu einem einzelnen Weibe oder zu einem einzelnen Stamm verflechten durfte, wenn er allen alles sein wollte, so dass in ihm „nicht mehr Jude noch Griechen, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib, sondern alle eins in Christo“ wären. (Gal. 3,28).

b) Das gleiche Missverständnis der Nachfolge Jesu wie in der franziskanischen Nachahmung des armen Lebens Jesu, nämlich die einseitige Betonung der äusseren Lebensverhältnisse des Herrn, liegt der modernen Bestreitung der Vorbildlichkeit Jesu zugrunde. Nach H. Schultz (Grundriss 14,5. 3,4. 5) ist Jesus „nicht Vorbild und Beispiel, sondern Urbild und Ideal der christlichen Sittlichkeit. Nicht ihm nachzuahmen, sondern sein Leben in uns Gestalt gewinnen zu lassen, seinen Geist aufzunehmen und wirksam zu machen, ist die sittliche Aufgabe des Christen“. „Vorbild kann Christus uns nur für die göttliche Gesinnung sein, in der er sein einzigartiges Werk getan hat, — also in demselben Sinne, in dem auch Gott unser Vorbild ist.“ Diese dem Neuen Testament widersprechende Auffassung ist darum abzuweisen, weil Christus Urbild christlicher Sittlichkeit durch Übertragung seines Lebensgehalts in uns, durch die Gestaltung unserer Persönlichkeit nach seinem Bilde nur sein kann, indem er zugleich unser Vorbild ist. Vorbild aber ist Christus nicht bloss

in der Gesinnung, da eine Gesinnung nicht sittliche Kraft ist ohne die Handlungsweise, sondern gerade in der Handlungsweise, z. B. dem Ausreifenlassen der Kraft bis zum Antritt seines Lehrberufs, der schonenden, geduldigen Erziehung der Jünger, dem Tragen der Gegner, der unermüdlichen Übung der Vergebung, der rechten Verbindung von Vorsicht und Mut, von Schärfe und Milde, der Gebetsübung u. s. w. und, wie dargelegt, gerade auch in der sachgemässen Ausgestaltung des individuellen Berufs in der äusseren Lebensführung. Jesu „Weltentsagung“ aber, die H. Schultz besonders als nicht vorbildlich hinstellt, war nichts weniger als mönchisch, da Jesus Freundschaftsverhältnisse (auch zu Frauen) nicht verschmäht (Joh. 11,3. 36. 13,23), Entsagung in Speise und Trank nicht geübt (Matth. 9,14. 11,19), an Gastmählern teilgenommen (Joh. 2,1 ff. Luk. 7,36 ff.), überhaupt mit seinem ganzen amtlichen Wirken voll im öffentlichen Leben gestanden hat, ist aber als ausschliesslicher Gegensatz zum Welt-sinn (Joh. 15,18 ff.) in so eminentem Sinne vorbildlich, dass der daraus notwendig sich ergebende Hass der Welt sogar Erkennungszeichen wirklicher Jüngerschaft Jesu ist. Das Schlagwort, dass es in der Nachfolge Christi nicht auf mechanische Nachbildung seines Vorbilds, sondern auf Gleichheit der Gesinnung ankomme, darf nicht den Vorwand dafür abgeben, es mit Jesu sittlichen Anweisungen nicht ernst zu nehmen, seine sittliche Haltung der ihr einwohnenden Verpflichtungskraft für den Jünger Jesu zu entkleiden (Joh. 13,16) und so durch Hinwegräumung der Vorbildlichkeit Jesu einem weltförmigen Christentum Raum zu schaffen.

---

## II. Teil.

Das Werden der christlich-sittlichen  
Persönlichkeit.





## 1. Hauptstück.

# Die Notwendigkeit des Werdens.

---

## § 32.

### Die Entwicklung.

Wacker, Die Heilsordnung. Gütersloh 1898. Seeberg, Heilsordnung. Realenc. B. 7. Leipzig 1899. Haussleiter, Die Glaubenserziehung, wie sie Jesus geübt hat. Leipzig 1904.

Wenn es der orthodoxen lutherischen Theologie nach der *conversio*, durch welche der Gnadenstand gewonnen wird, vorwiegend auf die *conservatio* des Gnadenstandes ankam (so noch neuerdings Harless), so ist demgegenüber im Sinne der Heiligen Schrift zu betonen, dass, da die *gratia conservans* keine andere ist als die *gratia sanctificans*, der Gnadenstand nicht bewahrt wird im Stillstand, sondern im Wachstum des Glaubenslebens. Vor der Art des Werdens ist daher die Notwendigkeit des Wachstums darzulegen, und zwar wesentlich nach der ethischen Seite.

1. Die christliche Lebensentwicklung entspricht der religiös-sittlichen Grundanschauung, dass die göttliche Gnade, die sich in Jesu Christo zur Erde herabgelassen hat und durch ihn und von ihm aus die Menschheit zur Menschheit Gottes umbildet, die Gläubigen immer tiefer gehend durchdringen will, um sie zu Ewigkeitsmenschen zu heiligen und zu verherrlichen.

Soweit man überhaupt über die Entwicklung des christlichen Lebens reflektierte, musste man natürlich stets in irgend einer Form ein Wachstum anerkennen. Aber man kam in der alten Kirche kaum weiter als dazu, der christlichen Lebensgestaltung das Ziel der Vollkommenheit zu stecken. Und da dieser Begriff in sich schwankend blieb, und da die mönchische Vollkommenheit mit der gemeinchristlichen kontrastierte, wurde hierdurch die Anschauung nicht geklärt. Indem Augustin die

justificatio als Gerechtmachung ansah, legte er in sie den Fortschritt der Heiligung, und die katholische Kirche ist ihm in dieser Vermischung gefolgt. Als Aufgabe der Heiligung erschien hiernach die Vollendung der caritas; aber die perfectio justitiae sollte nicht sündlose Heiligkeit ergeben. Die an das Ziel der Vollkommenheit anknüpfende, im Mittelalter verbreitete Unterscheidung von incipientes, proficientes und perfecti ist formalistisch und vieldeutig, also ziemlich wertlos.

Dadurch, dass die Reformation das anthropologische Dogma erneuerte, in gewissem Sinne schuf, entstand eine gewisse Durchschnittsanschauung vom Heilswege, ohne dass diese auf eine gleichmässige und feste Formulierung gebracht wäre. Nach modernen Darstellungen (Rothe) nahm die lutherische Dogmatik die conversio als Mittelbegriff und liess ihr als antecedentia die vocatio und illuminatio vorangehen, als consequentia die sanctificatio und unio mystica folgen. Dieses Schema war aber weder klar durchgebildet noch allgemein.

Unsicherer Stellung waren die renovatio und die regeneratio. Die renovatio wurde teils mit der conversio identifiziert, teils mit der sanctificatio, teils befasste man unter ihr conversio und sanctificatio. Die regeneratio wurde teils an die Taufe angeknüpft, teils mit der Bekehrung gleichgesetzt, teils als der Bekehrung folgend angesehen.

2. Der christlichen Anschauung der herablassenden Liebe Gottes entgegengesetzt ist die religiöse Anschauung des Aufschwungs der Seele zur Vereinigung mit Gott. Letztere ist vom Neuplatonismus her in die Kirche herübergenommen und hat namentlich in der Mystik Pflege gefunden.

Die Vorstellung eines stufenmässigen Aufschwungs zur Vereinigung mit der Gottheit ist durchgebildet im Buddhismus und wahrscheinlich durch Vermittelung der Therapeuten, deren Ursprung kaum anders als aus buddhistischem Einfluss erklärt werden kann (vgl. Geschichte der Ethik), in den Neupythagoreismus und Neuplatonismus übergegangen. Plotin († 270) bildete eine Stufentheorie der Gottwerdung durch, noch mehr Jamblichus († 330). Dionysius hat die Stufentheorie übernommen. Und die mittelalterliche Mystik hat sie in verschiedener Form durchgebildet, je nachdem eine intellektualistische oder spekulative oder praktisch-religiöse Richtung die Denkart bestimmte. Ausserdem kommt noch in Betracht der Kontrast des selbsttätigen Aufschwungs und der Auffassung der religiösen Rezeptivität als Passivität.

Vgl. Preger, Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter. Leipzig 1874. 1881.

Diese Anschauung des Aufschwungs zu Gott hat sich schon von Augustin an mit der (unter 1 besprochenen) Beobachtung der Entwicklung des Christenlebens vermischt.

Augustin hat unkritisch die seiner Erfahrung der Gnade entsprechende Auffassung der religiös-sittlichen Lebensentwicklung in der Richtung der Annäherung an das Ideal Christi mit dem neuplatonischen

Ideal der ekstatischen Vereinigung mit Gott verbunden. Infolgedessen hat die Unklarheit das ganze Mittelalter bestimmt. Auch wo so entschiedene Ansätze zur biblisch-evangelischen Lehre vorliegen wie beim Frankfurter in der Theologia deutsch, wirkt die neuplatonische Überlieferung immer wieder trübend und verwirrend. Ihm kommt wie dem Athanasius und Gregor von Nyssa alles an auf die Vergottung. Zur Vollkommenheit kommt der Mensch durch drei Stufen, die der Dreiteilung des anfangenden, fortschreitenden und vollkommenen Menschen entsprechen: Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung. Die Reinigung ist dasselbe wie grundlegende Busse im bewussten Leben. Die Erleuchtung entspricht etwa der Erneuerung in Bekehrung und Heiligung. Die Vereinigung bezeichnet die Höhe der in Gott fest gewordenen Seele, die in Liebe und Beschauung Gottes lebt. Bestimmter als Tauler bezog der Frankfurter die Vergottung auf die Vereinigung mit Christo. Christus muss in der Seele geboren werden, damit sie mit Gott eins und vom heiligen Geiste eingenommen wird.

Die Abgrenzung des biblisch-evangelischen Heilsweges gegen die neuplatonische Tendenz auf ekstatische Verneinung der zeiträumlichen Existenz vollzog Luther so, dass er keineswegs das Kind mit dem Bade ausschüttete, d. h. dass er über den vom Neuplatonismus her der Mystik anhaftenden Mängeln weder die in ihr lebende echte Religiosität noch den christlichen Gehalt und die biblischen Elemente verkannte. Aber in der protestantischen Mystik haben sich die neuplatonischen Nachwirkungen wieder mit der evangelischen Gnadenlehre versetzt, oft nur aus Unklarheit und Unfähigkeit zu begrifflich scharfer Unterscheidung, oft aber auch aus einer ethisch ungeklärten Schwärmerei heraus, welche den Wert der reformatorischen Gnadenlehre nicht zu begreifen vermochte und die welt- und selbstvergessene Gottinnigkeit des enthusiastischen Himmelflugs für das Höhere hielt. (Labadie, Schortinghuis, Gottfr. Arnold.)

## § 33.

### Die Heiligung.

Cremer, Heiligung. Realenc. B. 7. Leipzig 1899. Cölle, Die guten Werke oder der 16. Art. der Augsb. Konf. Göttingen 1896. Schlatter, Dienst des Christen in der älteren Dogmatik. Gütersloh 1897. Clasen, Heiligung im Glauben, Zeitschr. für Theologie u. Kirche. 1900. Hadorn, Die Heiligung mit besonderer Berücksichtigung der Heiligungsbewegung. Mörs 1902. E. Cremer, Die Heiligung durch den Glauben. Barmen 1902. Lemme, Bekehrung, Heiligung, Wiedergeburt. Studierstube 1904.

Es ist ein das sittliche Leben lahmlegendes, der Schrift wie dem reformatorischen Bekenntnis widersprechendes Irrtum, zu

meinen, dass es nach der Bekehrung wesentlich nur auf Bewahrung des in ihr gewonnenen Gnadenstandes ankomme. Christus als Weinstock erzeugt nach Joh. 15,2ff. die Reben nicht, damit sie als geile Schösslinge den Weinstock belasten, sondern damit sie als tragende Reben Gott Frucht bringen. Und wiederum ist es ein dem katholischen Gedankenschema entwachsener, einseitig die Gewinnung des Gnadenstandes betonender Irrtum, wenn es in ethischer Hinsicht im Gnadenstande nur darauf anzukommen scheint, dass der Glaube sich in bona opera äussere. Der Glaube ist nicht gleich in seinen Anfängen ein fertig ausgewachsener Baum, sondern er wächst allmählich von kleinen, gelegentlich senfkornartigen Anfängen (Matth. 17,20) zum fruchttragenden Baum (7,17). Die Rechtfertigung wächst nicht: denn entweder steht man durch Christum in der Gnade Gottes (Röm. 4,2), oder man steht nicht in ihr; aber man steht nicht mehr oder weniger in ihr. Aber der Glaube hat wachstümliche Art (Beck). Im normalen Prozess der renovatio von der conversio bis zur vita aeterna ist der Glaube in dauernder Kräftigung begriffen. Er kann aber nicht nur erstarken, sondern auch erlahmen. In der sanctificatio vollzieht sich die religiös-sittliche Durchbildung und Ausgestaltung des Gerechtfertigten, in der der Glaube in dauernder Erstarkung und steigender Lebensdurchdringung das Personleben bestimmt.

1. Nirgends im Gebiet des geistigen Lebens gibt es blossen Stillstand, nirgends einmal bloss Äusserung der vorhandenen Kraft, da, was sich auf bloss Äusserung beschränkt, in sich stagniert. „Wer nicht vorwärts kommt, der geht zurücke, so bleibt es.“

Die sittliche Ausgestaltung der christlichen Persönlichkeit kann in aufsteigender oder in absteigender Linie verlaufen (Joh. 15,2ff. Matth. 13,12). In der rückläufigen Bewegung (Matth. 13,21) kann der Glaube unwirksam oder kraftlos werden, erlahmen, ins Schwanken geraten bis zum Zusammenbruch und zur Auflösung (1. Tim. 1,19. 2. Tim. 4,10). Und die Leugnung der Möglichkeit des Abfalls der Bekehrten durch die Prädestinationslehre kann insofern erstarrend auf das sittliche Leben der Heiligung wirken, als die wirkliche Bekehrung nach ihr schon ein endgültiges Resultat erzeugt, der Verlauf des Christenlebens also der Eintönigkeit verfällt. Wo aber der geistige Lebensprozess im Gnadenstande der ursprünglichen Kräftigkeit göttlicher Impulse entspricht, da muss der Glaube in sittlicher Betätigung



sich ausbilden, erstarken, sich festigen (1. Petr. 5,10). Insofern also der Bestand der christlich-sittlichen Persönlichkeit nur durch ihren dauernden Fortschritt bewahrt wird, ist die sanctificatio für ihre Erhaltung unerlässlich. Für die gläubige Persönlichkeit kommt es durchaus nicht bloss auf Entstehung, wie es in der älteren Dogmatik vielfach erscheint, sondern auch auf Ausbildung und Durchbildung an. Wenn die altprotestantische Dogmatik durchweg im Heilsweg der conversio die sanctificatio folgen liess (wofür Baier z. B. renovatio einsetzte), so trat die letztere doch in der inhaltlichen Durchführung der Lehre zurück, weil man geneigt war, mit dem Bekehrungsglauben schon den Christenstand als hergestellt anzusehen. Tatsächlich bezeichnet aber der Bekehrungsglaube einen Anfang, der ein intensives wie extensives Wachstum nicht nur nicht überflüssig macht, sondern schlechthin fordert. Denn ist Christus dem Glauben (Eph. 4,13) wirklich sittliches Ideal, das ihm zeigt, wonach er zu ringen und zu streben, was er sich anzueignen und einzubilden hat, um die gottgewollte Vollkommenheit zu erreichen, so ergeben sich Stufen in der Annäherung an dieses Ideal, deren Erkenntnis jede satte Selbstzufriedenheit zerstören muss (Matth. 13,8. Luk. 19,12 ff.).

Die stoische Lehre *virtutes et vitia crescere non posse* entspricht dem scharfen Gegensatz zwischen dem Toren und dem Weisen, wonach der Übergang durch einen plötzlichen Umschlag erfolgt. Ist diese Theorie geeignet, durch die Selbstzufriedenheit eines satten Pharisäismus jeden Fortschritt lahmzulegen, so zeigt sie sich bei der tatsächlichen Beweglichkeit des geistigen Lebens als psychologisch so unwahr, dass die Stoiker selbst gezwungen waren, zwischen Torheit und Weisheit die Annäherung an diese zuzugestehen, die es in der Wirklichkeit einzig gab.

Zwar ist das ganze Gebiet des christlichen Glaubenslebens eins. Und doch gleicht keine einzige gläubige Persönlichkeit völlig der andern, sondern die Christenheit zeigt eine ungeheure Mannigfaltigkeit in der Ausprägung des Glaubens und zwar in der verschiedensten Durchsetzung der religiösen Grundgesinnung mit Weltsinn, daher auch in den verschiedensten Graden der Stärke und Reinheit dieser Grundgesinnung.

So dringen denn die Apostel in ihren Gemeinden unermüdlich auf das Wachstum des Glaubens (1. Kor. 16,13. 2. Kor. 10,15. Kol. 1,6. 9. Eph. 3,14 ff. 4,15. 1. Petr. 2,2). Und die Philipper zum Vollkommenheitsstreben anstachelnd, erklärt Paulus seinen Abstand vom Ideal und sein unbegrenztes Streben nach demselben. Hiernach gleicht die Entwicklung des Glaubenslebens der natürlichen Entwicklung des Menschen vom Kinde zum Mann (Eph. 4,13).

Von dem gesunden Wachstum des Glaubens bis zum vollkommenen Mannesalter, das sich am Ideal Christi misst, ist sehr zu unterscheiden das krankhafte Heiligungsstreben selbsterwählter geistlicher Höhen, das sich nie genügtun kann in der Erfindung immer neuer Anforderungen an ein Triarierchristentum, welches sich mit richtendem Sektengeist verbindet. Ebenso könnte nur Unkenntnis die stufenweise Entwicklung des Glaubenslebens mit der neuplatonischen Stufenleiter des Aufsteigens zum unnennbaren Ureinen verwechseln.

2. Durch den Glauben wird die Gnade Gottes in Jesu Christo im Bekehrten herrschend nicht nur verstandesmässig — in bezug auf die Anerkennung der christlichen Weltanschauung als massgebend für die Lebensansicht —, nicht nur willensmässig — in bezug auf eine gewisse kirchliche Stellungnahme oder die Ergreifung gewisser praktischer Lebensaufgaben —, sondern besonders gefühlsmässig — in bezug auf den Totalzustand und die Gesamtstimmung des Seelenlebens — in der Selbstidentifizierung mit dem Reich Gottes. Indem das natürliche Ich aufhört, herrschendes Lebensprinzip zu sein, und Christus leitender Mittelpunkt des Lebens wird, ist die Veränderung, die mit dem Menschen in der Bekehrung vor sich geht, eine prinzipielle. Das heisst einerseits: der Mensch ist, als von einem neuen Lebensprinzip bestimmt, real erneuert (Gal. 3,26. Röm. 1,17. 3,30. Eph. 2,8. 3,12); aber auch andererseits: er ist nicht durch eine magische Umwandlung derartig ein anderer geworden, dass eine plötzliche Veränderung aller Seiten des Seelenlebens die Kontinuität des Seelenlebens aufhöbe. Sondern indem nach dem psychologischen Gesetze der Stetigkeit die die Gesamthaltung bestimmenden Kräfte beharren, fortwirken, sich ausleben und auch in dem Falle, dass widersprechende Faktoren aufgenommen werden, nicht bloss das Gedächtnis weiter erfüllen, sondern sich so geltend machen, dass sie auf die Selbstbestimmung drücken, ist in der Bekehrung das neue Lebensprinzip zwar im Zentrum des Personlebens, im unmittelbaren Selbstbewusstsein, bestimmend und ausschlaggebend geworden, muss aber von hier aus sich erst allmählich in den verschiedenen Seiten des Seelenlebens auswirken und in der Erprobung des Kampfs (Hebr. 12,4) den Glauben dahin kräftigen, dass er der widerstrebenden Faktoren Herr wird. Zwar liegt entsprechend der oben festgestellten Tatsache, dass das religiöse Bewusstsein den Einheitspunkt des Personlebens bildet, im Bekehrungsglauben schon eine prinzipielle Umgestaltung des ganzen Menschen, aber als prinzipielle muss sie eben sich in den einzelnen Seiten des Seelenlebens durchsetzen, um sie der

beherrschenden Macht des Glaubens zu unterstellen. Darnach bestimmt sich die religiös-sittliche Aufgabe der Heiligung.

Wenn aber in der Bekehrung zweierlei in Betracht kommt, einerseits die reale Erneuerung der religiös-sittlichen Gesamtverfassung, andererseits die Kontinuität und Identität des Ichs, so ist mit der Umwälzung der Grundstimmung in der Bekehrung sehr häufig die Illusion verbunden, als wenn dem bewussten Gehalt der neuen Gesinnung schon eine reale Totalveränderung des Gesamtbestandes entspreche. Indem der Bekehrte notwendig seinen Gnadenstand im Gegensatz zum vorherliegenden Sündenstand sieht, kann er sich leicht der Meinung hingeben, dass der Sieg über Fleisch und Welt schon endgültig errungen, das Lebensziel endgültig erreicht sei. Allerdings ist der Gläubige mit Christo der Welt gekreuzigt (Gal. 2,20. 5,24. Röm. 6,6), in dem der Sünde Abgestorbenen (Röm. 6,10) ist im Prinzip die *σάρξ* ertötet; aber erst im Prinzip. Es gibt keinen Bekehrten, in dem die *σάρξ* nicht wieder hervorzubrechen, der *κόσμος* nicht wieder Geltung zu gewinnen suchte. Die Seelenverfassung des Sündenstandes wirft ihre Schatten noch in den Gnadenstand hinein, und desto wirksamer, je mehr man schon völlig überwunden zu haben glaubt. Je fester man zu stehen glaubt, desto mehr tritt die selbstbeherrschende Wachsamkeit zurück. Und sowie die klare Unterstellung des Seelenlebens unter die Macht des Glaubens erschläft, treten alte Gewohnheiten, Neigungen, Strebungen, Lebensanschauungen wieder hervor, oft so plötzlich, dass das Subjekt es nicht im Geringsten ahnte oder befürchtete, sehr oft so, dass unmerklich die trotz des Glaubens vorhandene Unterströmung wieder in das alte Strombett einlenkt. Darum fordert die Bekehrung die Heiligung zur unerlässlichen Fortführung in dem Sinne der andauernden Bekehrung zu Gott. Die *sanctificatio* lässt sich nach dieser Richtung als *conversio continua* ansehen.

3. Da in der christlichen Frömmigkeit das religiöse Moment nie ohne das sittliche, das sittliche nie ohne das religiöse ist, so ist auch im Prozess der Heiligung beides unlöslich miteinander verbunden. Ein Fortschritt in sittlicher Kräftigkeit ist nicht ohne Fortbildung der Religiosität vollziehbar und umgekehrt. Ebenso einseitig wie die Schwärmerei, welche die Heiligung nur in persönliche Erbauung, in Andachtsübungen, in eigene Seelenpflege setzt, ist die Moralrichtung, welche sie in das Tun von *bona opera* oder den Betrieb kirchlicher Bestre-

bungen verlegt. Man kann an der „moralischen Persönlichkeit“ erfolgreich nicht schleifen, ohne sich religiös mit den Kräften der zukünftigen Welt zu befruchten. Und man kann keinen gewinnbringenden Fortschritt als „religiöse Persönlichkeit“ vollziehen ohne Beziehung auf die dem Christen gestellte sittliche Aufgabe. Zur Heiligung gehört demnach:

- a) die Bewahrung des Gnadenstandes,
- b) die religiöse und sittliche Fortbildung,
- c) die sittliche Bewährung des Glaubens im Handeln.

Keins dieser Momente ist ohne die andern rein. Eine Bewahrung des Gnadenstandes ohne Bewährung in tätiger Liebe ist nach Matth. 18,23 ff. unvollziehbar. Blosser Bewährung ohne Bewahrung des Gnadenstandes artet in hohlen Moralismus oder Hierarchismus aus. Bewahrung wie Bewährung ist nur in religiös-sittlicher Forderung vollziehbar (Luk. 12,35 ff.). Und die Fortbildung ist ohne die Grundlage echter Bekehrung ein Bauen auf Sand, und ohne Handeln im Leben formalistisch.

4. Ist nach dogmatischer Betrachtung die sanctificatio wie die conversio Tat der göttlichen Gnade (Joh. 15,2. 1. Kor. 1,8. Phil. 1,6. 2,13. 1. Thess. 3,13. 5,23. Eph. 3,20. 1. Petr. 5,10. Hebr. 13,21), so ist sie nach ethischer Betrachtung des Menschen Aufgabe, wie denn die apostolische Paränese sie unermüdlich einschärft (Röm. 6,19. 1. Kor. 5,9 ff. u. s. w.), und vermöge seiner Gottes Willen entsprechenden Selbstbestimmung seine eigene Tat (1. Thess. 4,3 ff. Hebr. 12,14. 1. Petr. 3,14 ff. 2,15 u. s. w.). Es wäre also wahrer Heiligung direkt widersprechend, in passivem Zuwartem die Fortbildung des Glaubenslebens zum gottgesteckten Ziele hin der göttlichen Gnade zu überlassen; sondern, was unter religiöser Betrachtung das Dankgefühl für das göttliche Gnadenwirken weckt (1. Kor. 1,4 ff. Phil. 1,3 ff.), dasselbe fordert unter dem sittlichen Gesichtspunkt der Verantwortlichkeit bewusste Selbsttätigkeit der Durchbildung des christlichen Personlebens. Demgemäss hat Augustin im Gnadenstande von der *gratia cooperans* geredet. Und die lutherische Konkordienformel, die in der Bekehrung Gott ausschliesslich als wirkendes Subjekt ansieht, hat im Prozess der Heiligung dem Bekehrten ein *cooperari omnibus spiritus sancti operibus* zugeschrieben. Diese Ausdrucksweise hat darin ihre Berechtigung, dass durch die Bekehrung des Menschen zu Gott seine Freiheit zu freudigem Eingehen auf Gottes Gnadenzüge entbunden wird (2. Kor. 6,1). In der Heiligung stützt sich also die Selbsttätigkeit auf das gött-



liche Gnadenwirken (Joh. 15,15). Und das göttliche Wirken schliesst die menschliche Selbstbestimmung nicht aus, hebt sie nicht auf, sondern fordert, erschliesst und begründet sie. Indem so göttliches und menschliches Wirken nach Luther wie nach der Konkordienformel nicht im Verhältnis eines äusserlichen Nebeneinander (wie beim Synergismus), sondern eines lebendigen Ineinander stehen, stützt sich die Ermahnung zur ernstesten Kraft-einsetzung der Selbstheiligung (Phil. 2,12. 13) gerade auf das heiligende Wirken der göttlichen Gnade, welche die Fähigkeit zur Entfaltung der Freiheit in sittlicher Selbsttätigkeit mitteilt (1. Kor. 3,9). Diese Freiheit ist also Freiheit in Gott, eine Freiheit, in der auf Grund des Offenseins des Glaubens für Christum kraft bewusster Rezeptivität Gott die eigentlich wirkende Kraft ist, so dass der Gläubige sich von dem Geist Gottes als dem agens seines innersten Wesens tragen und treiben lassen will (Form. Conc. Sol. decl. II, 66).

Der Pelagianismus kennt nur die natürliche Kraftanstrengung der Willensfreiheit. Wenn aber Kant einen Hang zur Verkehrung der Triebfedern als Tatsache beobachtet, so weist er zur Gegenwirkung hiergegen und zur Belebung sittlicher Gesinnung hin auf die Anregung der Erkenntnis unserer ursprünglichen sittlichen Anlage des Gefühls der Erhabenheit unserer sittlichen Bestimmung. Es lässt sich aber nicht verständlich machen, wie auf diesem Wege eine wirkliche sittliche Förderung zustande kommen könnte.

---

## § 34.

### Die Wiedergeburt.

A. Müller, Das gute Recht der evangelischen Lehre von der unio mystica und ihre Befehdung durch Ritschl und seine Schule. Halle 1888. Lemme, Die Sünde wieder den heiligen Geist. Breslau 1883. Ernst, Wiedergeburt und Bekehrung. Trier 1900.

Wenn die lutherische Dogmatik in der Bekehrung die christliche Persönlichkeit begründet sah, so hat sie den Gesichtspunkt, dass mit der Bekehrung die neue Persönlichkeit noch nicht fertig ist, sondern zu dauernder realer Vereinigung mit Gott noch der Konsolidierung bedarf, durch die unio mystica ausgesprochen, die freilich keine klare Stellung im System gewann. Ist diese Lehre von der unio mystica (*approximatio substantiae div. ad fideles, conjunctio substantiae hominis cum substantia div.*) biblisch begründet Joh. 14,23 („wenn jemand mich liebt, wird er

mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen,“ vgl. Joh. 6,56. 17,23. Eph. 3,17), so kommt doch sein Inhalt zutreffender im Begriff der regeneratio zum Ausdruck, wie denn unsere altkirchlichen Dogmatiker die unio mystica mit Christo oder mit Gott oder mit der Trinität der Einwohnung des heiligen Geistes (Gal. 4,6. 1. Kor. 3,16) gleichgesetzt haben (Baier, Comp. theol. pos. 3, 5, 14). Wenn nämlich, wie wir sahen, der durch die Bekehrung gewonnene Gnadenstand durch Abfall wieder verloren gehen kann, und es doch nach Röm. 8 wie zahlreichen andern Schriftaussagen einen Entwicklungspunkt im Glaubensleben gibt, auf dem die innere Geschlossenheit desselben die Unverlierbarkeit des Gnadenstandes (*donum perseverantiae*) in sich schliesst, so ist diese (Joh. 10,29) gegeben durch die reale Ausstattung mit dem heiligen Geist, die (Joh. 3,3. 5) Geburt von oben oder Geburt aus Wasser und Geist heisst. Die Wiedergeburt bezeichnet hiernach im Verlauf der Heiligung das Stadium der Entwicklung des Gnadenstandes, in welchem sich durch die Gnade Gottes in dem Gläubigen, der Lauterkeit, Nüchternheit, Wachsamkeit, Treue und Eifer bewährt und die Einfalt bewahrt, die Einwohnung des heiligen Geistes verwirklicht. Die geschlossene pneumatische Persönlichkeit, die nicht mehr der Auflösung verfallen kann, hat ewigen, absoluten Wert.

Das „Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes“, universal gemeint, bedeutet Tit. 3,5 die prinzipielle Menschheitsumwandlung, die durch die Erlösung vollzogen ist. Indem aber dieses Wort schon früh individuell gefasst wurde, wurde es auf die Taufe bezogen, und infolge dessen wurde schon im 2. Jahrhundert die Wiedergeburt der Taufe als Wirkung zugeschrieben, aber so, dass die Wiedergeburt nicht im Sinne der biblischen Aussagen verstanden, sondern wesentlich als Versetzung in die messianische Gemeinde und die Anwartschaft auf ihre Güter gefasst, namentlich auf die Sündenvergebung bezogen wurde. Zwar forderte man von den erwachsenen Täuflingen Busse und Glauben, man verband aber mit der Wiedergeburt in der Regel keine bestimmtere Vorstellung. Indem nun aber bei der Kindertaufe auch die Wiedergeburt als Wirkung angenommen wurde, und die Schriftauslegung dazu fortging, der Wiedergeburt die biblischen Momente zuzuschreiben, wurde ihre Auffassung namentlich im Morgenland eine völlig magische im Sinne einer naturhaften Umwandlung, die doch bei der geltenden Lehre von der Wahlfreiheit nie ernst genommen wurde. Indem Augustin die Wirkung der Taufe auf die Erbsünde bezog, sah er in der Wiedergeburt die Aktivität der göttlichen Gnadenwirkung, die dem Täufling die Vergebung der Sünde zuwendet und ihn Christo einverleibt. Die abendländische katholische Kirche gestaltete aber die Tauflehre ähnlich magisch

wie die morgenländische, indem sie in der Wiedergeburt die Befreiung von der Erbsünde und die Ausstattung mit dem Heiligen Geist sah.

Die ganze kirchliche Begriffswelt erlitt eine vollständige Verschiebung durch die reformatorischen Grundsätze, dass religiöse Wirkungen auf keinem andern Wege erfolgen können als mittelst religiöser Rezeptivität, also auch sakramentale nur durch den Glauben angeeignet werden können, und dass es keine andere Art gibt, am Reiche Gottes teilzuhaben, als die religiöse durch die Entstehung des Glaubens, da allein der Glaube Rezeptivität für die Gnade Gottes ist, dass also der eigentliche Christenstand durch eine *conversio* im bewussten Leben gewonnen wird. Da hierdurch jede Sakramentsmagie prinzipiell ausgeschlossen wurde, konnte die *regeneratio* der Taufe nicht mehr im biblischen Sinne zugeschrieben werden (was ja so wie so auch stets nur formell geschehen war, indem man auch nach der Taufe das Sündigen als die Regel ansah), sondern nur in einem anfänglichen Sinne, der sehr verschiedener Deutung fähig war. Calvin sah in der Taufe ein Bad der Wiedergeburt in dem Sinn, dass sie symbolisch darstellt, was im Leben des Getauften zum Vollzuge kommen soll. Luther hat bekanntlich sich in der Tauflehre sehr schwankend ausgesprochen; der Grundzug seiner Lehre, wie sie in klassischer Form im grossen Katechismus entwickelt ist, war der, dass er in der Taufe kraft des göttlichen Worts eine objektive göttliche Gnadenwirkung sah, die dem Täufling Vergebung der Sünde und damit das gesamte christliche Heil zuwendet, die aber im Leben des Getauften sich in dem Masse auswirkt, als er sie in gläubiger Empfänglichkeit ergreift. Die Augsburgerische Konfession sah die objektive Gnadenwirkung der Taufe einerseits darin, dass durch sie *offeratur gratia dei*, andererseits darin, dass die Täuflinge *per baptismum oblati deo recipiantur in gratiam dei*. (Vgl. Apol. 1,35. 36.) Die Orthodoxie ist ja teilweise in eine massive Sakramentsmagie zurückgelenkt. Besonnenere Theologen haben unter der Wiedergeburt, die sie als Wirkung der Taufe ansahen, immer nur den Anfang der Gnadenwirkung verstanden, die das Glaubensleben begründet und trägt, und haben eingeschärft, dass diese anfängliche *regeneratio* eine Bekehrung im bewussten Leben nicht überflüssig macht, sondern fordert. Baier z. B. betont, dass das *regenerari* der Taufe nicht gleich *converti* sei, da die Kinder der *agnitio peccatorum* etc. in Anbetracht des Alters nicht fähig seien, und nicht hindere, dass die *adulti* noch die *conversio* erleben müssten.

Dem Begriff der Wiedergeburt wurde von Luther keine grössere Aufmerksamkeit zugewandt, er blieb daher bei ihm wie bei Melanchthon schwankend und unbestimmt. Auch die Aussagen unserer Bekenntnisschriften sind daher unsicher. Meistens identifizieren sie die *regeneratio* mit der *conversio*, dann aber auch wieder mit der *justificatio*, dann ähnlich wie die *renovatio* mit dem gesamten Heilsprozess mit Einschluss der *sanctificatio*, dann mit der der Glaubensgerechtigkeit folgenden Erneuerung, für welch letzteren Sprachgebrauch die Konk. Formel, auf Luther, besonders sein „Buch von den Kirchen und Konzilien“ verweist. Vgl. Apol. 3,230 ff. (Müller, S. 146): „*Dum inter terrores erigimur*

et consolationem concipimus, simul crescunt alii motus spirituales, notitia dei, timor dei, spes, dilectio dei, et regeneramur, ut ait Paulus (Kol. 3,10 et 2. Kor. 3,18) ad agnitionem dei, et intuentes gloriam domini transformamur in eandem imaginem, id est, concipimus veram notitiam dei, ut vere timeamus eum, vere confidamus nos respici, nos exaudiri. Haec regeneratio est quasi inchoatio aeternae vitae.“ (3,253: novam vitam et regenerationem).

Nach Calvin gibt uns der im Glauben aufgenommene Christus eine doppelte Gnade, nempe ut ejus innocentia deo reconciliati pro iudice jam propitium habeamus in caelis patrem, deinde ut ejus spiritu sanctificati innocentiam puritatemque vitae meditemur; jene prima gratia ist die Rechtfertigung, diese secunda die Wiedergeburt. (Jnst. III, 11, 1.). Calvin ordnet hier neben einander, was die luth. Konk.-Form. einander nachgeordnet hat.

Nachdem schon Tersteegen und Hamann sich dem biblischen Begriff der Wiedergeburt angenähert hatten, ist dieser (nach Rothe) am kräftigsten zur Geltung gebracht durch Beck, aber freilich in der unklaren und darum unwirksamen Form, dass die traditionelle Identifizierung mit der Bekehrung sich ihm immer wieder damit vermischte.

Für alles Weitere verweise ich auf den oben genannten Aufsatz über „Bekehrung, Heiligung, Wiedergeburt“ in der Studierstube 1904.

In bezug auf das § 32,2 Entwickelte mache ich darauf aufmerksam, dass die Ersetzung des traditionellen Begriffs der Unio mystica durch den biblischen Begriff der Wiedergeburt der Klarheit der Abgrenzung der Heilsordnung gegen Vermischung mit unevangelischen Anschauungen dient.

1. Das Walten des Heiligen Geistes hat nach den neutestamentlichen Aussagen eine dreifache Form, die des Wirkens durch das Wort Gottes auf Empfängliche wie Unempfängliche (vocatio), die der Einwirkung auf solche, in denen durch die Bekehrung das Gemüt sich zur Rezeptivität erschlossen hat (inoperatio), und die Einwohnung (inhabitatio), in der es zu dauernder realer Vereinigung mit dem Heiligen Geist kommt. 1) Das neutestamentliche Wort Gottes ist nach Joh. 6,63 *πνεῦμα* und *ζωή* d. h. lebengebender Träger und Kanal des Geistes. Und nach dem Augsb. Bek. Art. 5 *per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur Spiritus sanctus, qui fidem efficit*. Um aber den Glauben zu wirken, muss der Heilige Geist vorher das Wort nahebringen (Röm. 10,14); durch das Wort arbeitet also der Heilige Geist an den Unbekehrten, um sie zum Glauben zu führen. Darum war bei den Pharisäern schon Lästerung des Geistes möglich (Matth. 12,31), weil durch Christi Verkündigung der Geist auf ihre Herzen wirkte. 2) Wenn nun das dem Heiligen Geist Widerstreben (Apostelg. 7,51) dem Offenwerden für seine Gnadenzüge weicht, so kommt



es durch die Bekehrung zu der Unterordnung unter ihn, die sich in der Gemeinschaft mit Gott in Jesu Christo seiner Einwirkung erschliesst (Gal. 3,2. 3), ein „im Geiste Beginnen“, das als prinzipielle Unterstellung unter die Macht des Geistes auch schon in gewisser Weise als Empfang des Heiligen Geistes bezeichnet werden kann, der dem Gläubigen die Gnadengaben, die als solche *πνευματικά* heissen (1. Kor. 12,1), mitteilt. Aber trotz der Versiegelung durch den Heiligen Geist kann es im Glaubensstande noch „Betrüben“ des Heiligen Geistes geben (Eph. 4,30). 3) Zu Einwohnung des Heiligen Geistes oder dauernder Begabung mit dem Heiligen Geist kommt es erst in der Wiedergeburt, durch welche aus dem der Zeit angehörenden Menschen der Ewigkeitsmensch wird, der (Joh. 3,3 ff.) pneumatischer Art, ja selbst *πνεῦμα* ist.

Dieser Stufengang lässt sich am Leben der Jünger deutlich beleuchten. Seit dem Eintritt in die Nachfolge Jesu unterstanden sie wie der Wirkung des Worts (Joh. 15,3) so der Wirkung des Heiligen Geistes (alle, auch Judas). Seit dem Tage von Cäsarea Philippi, wo Simon Petrus den Glauben an Jesum Christum auf Grund göttlicher Offenbarung im Innern bekannte, was nur durch den Heiligen Geist geschehen kann (1. Kor. 12,3), unterstanden diejenigen, in deren Namen Petrus das Bekenntnis ablegte, als Gläubige der Einwirkung des Heiligen Geistes (Joh. 20,22). Aber erst durch die Ausgiessung des Heiligen Geistes an Pfingsten (Apostelg. 2,17) empfangen sie die Ausstattung (2,4. Röm. 5,5) oder die Taufe mit dem Heiligen Geist (Apostelg. 1,5), die als individuelle Einwohnung desselben aufzufassen ist (Röm. 8,9. 11) im Unterschied von der Einwohnung in der Gemeinde (1. Kor. 3,16). Mag dieser Tatbestand sich auch in der Heiligen Schrift gelegentlich dadurch etwas verbergen, dass im Worte *πνεῦμα* der Geist selber nicht deutlich von den Gnadengaben unterschieden ist, so ist er jedenfalls im religiösen Entwicklungsgange der Apostel ebenso klar, wie in ihren Beurteilungen der Gemeindezustände, wie z. B. Paulus unter den bekehrten Gläubigen Gal. 6,1 die *πνευματικοί* unterscheidet von solchen, die es noch nicht sind (1. Kor. 3,1 ff.), von den *νήπιοι ἐν Χριστῷ*, ja den *σάρκιναι*. Die ganze Entwicklung Röm. 3—8 pulsiert ja eben in dem dem römischen Judenchristentum gegebenen Nachweis, dass man wohl durch die Bekehrung die Erlösung ergriffen haben kann (3. 4) und doch an dem durch die Erlösung erschlossenen Ziel des ewigen Lebens (5) vorbeigehen, wenn man im Glauben auf gesetzlichem Boden verharret (6. 7),

dass man vielmehr erst durch die Realausstattung mit dem Heiligen Geist den Ewigkeitsboden betritt, der der ewigen Seligkeit gewiss macht (8). Ebenso schärft der erste Johannesbrief ein, dass den eigentlichen Christenstand noch nicht das Sein in Christo hat, sondern erst das Bleiben in Christo, dem die Begabung mit dem Heiligen Geist entspricht (3,24. 4,13). Hiernach ist klar, dass, wenn man in der Bekehrung sein Damaskus erlebt hat, man damit wohl den Boden des Reichs Gottes betreten hat, dass man aber dem Reich Gottes wahrhaft und dauernd erst angehört (Röm. 3,3. 5), wenn man durch die Geburt von oben her oder die Einwohnung des Heiligen Geistes sein Pfingsten erlebt hat. Eine andere Art der Teilnahme am Reiche Gottes als durch die Wiedergeburt gibt es nach Joh. 3 nicht, wonach die innerliche Aufnahme (Luk. 17,21) des Reichs Gottes mit dem Gezeugtwerden aus dem Heiligen Geist gleichbedeutend ist.

2. Die Bildung der pneumatischen Persönlichkeit durch die Ausstattung mit dem Heiligen Geist heisst nur Joh. 3,3 Geburt von oben her; Petrus hat dafür die Bezeichnung Wiedergeburt (1. Petr. 1,3. 23), Jakobus (1,18) und Johannes im ersten Brief die Bezeichnung Geburt aus Gott, der zweite Petrusbrief Teilhaftmachung göttlicher Natur (1,4). Hierbei ist im letztgenannten Brief klar, dass die im Glauben aufgenommene Begabung mit Ewigkeitskräften die Voraussetzung für das den Gläubigen gesteckte Ziel bildet, dass sie göttlicher Natur teilhaft werden sollen. Und wollte man diese Aussage des vielbeanstandeten Sendschreibens mit Ritschl für dogmatisch unverbindlich erklären, so spricht doch der erste Johannesbrief mit klarster Schärfe den Grundsatz aus, dass der eigentliche Christenstand erst in der Geburt aus Gott liegt, die dem Bleiben in Christo entspricht. Diese dem Johannes-Evangelium wie dem ersten Johannesbrief eigene Unterscheidung des Seins in Christo (bezw. Christi in uns) und des Bleibens in Christo (bezw. Christi in uns), welches letztere, wie gesagt, der Begabung mit dem Heiligen Geist (3,24. 4,13) gleichgesetzt wird, ergibt klar den Abstand von Bekehrung und Wiedergeburt, der Joh. 1,12 dahin ausgesprochen ist, dass diejenigen, die den fleischgewordenen Logos im Glauben aufnehmen, dadurch die Macht haben, Gottes Kinder zu werden. Der Bekehrungsglaube ergibt hiernach erst den Möglichkeitsgrund realer Gotteskindschaft. Allerdings hat jeder Glaube, da die Bekehrung der Gnade Gottes oder der Rechtfertigung teilhaft macht, schon die adoptio (Gal. 3,27) nach dogmatischem Sprach-

gebrauch oder die Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater nach Schriftanschauung; aber von dieser Gotteskindschaft der Beziehung vermöge der Aufnahme in die Gnade Gottes ist verschieden die reale Gotteskindschaft der Zeugung aus Gott oder der Begabung mit dem Heiligen Geist (Röm. 8,14), die von Paulus als Aufnahme an Kindesstatt bezeichnet ist (Röm. 8,15. Gal. 4,5. 6).

Melanchthon, Loci 1521: *Justificari hic coepimus, nondum absolvimus justificationem. — Coepta est justificatio, nondum consummata.*

Nach allen Schriftaussagen ist die Wiedergeburt vorzustellen als Realausstattung mit göttlichem Leben, die dem Gläubigen zukommt durch Vermittelung des Worts Gottes (Jak. 1,18. 1. Petr. 1,24), das als solches lebendig und lebenspendend ist. Ob dieses göttliche Leben als das Leben Jesu Christi oder als das Leben Gottes oder als Heiliger Geist gedacht ist, ist nebensächlich gegenüber der Tatsache, dass die Wiedergeburt *supranatural* (*ὑπερθεον* Joh. 3,3) gedacht ist als Zeugung aus unvergänglichem Samen (1. Petr. 1,23. 1. Joh. 3,9), aus dem eine pneumatische Persönlichkeit erwächst, die der Ewigkeit angehört, weil sie ihrem gottentsprungenen Lebensbestande nach aus der Ewigkeit stammt. Dem entspricht das Urteil der Konkordienformel, die im dritten Artikel die Meinung verwirft, *quod non deus ipse, sed dona dei duntaxat in credentibus habitent*. Man kann nach 1. Kor. 13 mit der Fülle der Gnadengaben ausgestattet sein und doch am Ewigkeitsziel vorbeigehen, wenn man nicht die Höhe des Christenstandes in der Liebe hat; tatkräftige Liebe haben aber nach 1. Joh. 4,5 nur die aus Gott Gebornen, in denen die Wesensgleichheit mit Gott das der Liebe Gottes gemässe Verhalten ergibt. Erst die Wiedergeburt oder die Ausstattung mit dem Heiligen Geist ergibt darnach wahrhafte christliche sittliche Selbsttätigkeit (1. Joh. 3,6—9. 2,29. 4,7), wie auch sie erst (Röm. 8) die in sich geschlossene Heilsgewissheit hat.

Weil in den obigen Ausführungen nur verwandt ist, was sich einer festeren Terminologie einfügt, so darf die Erinnerung nicht unterlassen werden, dass das ganze N. T. in den Sachaussagen den Unterschied zwischen dem grundlegenden Christentum der Bekehrung und dem in sich geschlossenen Christentum der Wiedergeburt ergibt. Jesus hat in zahlreichen Aussprüchen und Gleichnissen darauf hingewiesen. Sagt er, dass nicht jeder, der ihn einen *κύριος* nennt, ins Himmelreich eingeht, sondern nur der, der den Willen seines Vaters im Himmel tut (Matth. 7,21), so zeigt 1. Kor. 12,3, dass mit denen, die Jesum ihren

Herrn nennen, bekehrte Gläubige gemeint sind. Das geht auch aus den unmittelbar anschliessenden Versen Matth. 7,22. 23 hervor, wonach solche, welche die Charismen der Predigt im Namen Jesu und des Wundertuns geübt und betätigt haben, doch verworfen werden können. Vgl. Matth. 13,41. 18,23 ff. 25,1 ff. 31 ff. 24,40 f.

Beachtenswert ist der Unterschied des Glaubens an Christum, durch den man in den Jüngerstand eintritt, und der Liebe zu Christo, in der erst der Jüngerstand seinem Wesen nach sich vollendet (Joh. 14,23. 24), so dass Jesus dem Glauben, der nicht zur Liebe zu ihm fortschreitet, die Qualität wahrer Reichsgottesgesinnung abspricht (14,15. 21. 15,9. 10). (Darauf gehen die Petrusfragen 21,15 ff.). So verkündigt Paulus dem Jünger, der den Herrn nicht lieb hat, den Fluch (1. Kor. 16,22). Denn erst in der Liebe zu Christo vollendet sich die im Glauben angeknüpfte Gemeinschaft mit Christo nach Joh. 14,23 zur unio mystica unauf löslicher Lebensgemeinschaft Joh. 6,56. 17,23. Gal. 2,20. Kol. 2,7, in der die Gläubigen zu neuen Kreaturen werden 2. Kor. 5,17. Erst in diesem Haben des Geistes Christi (Röm. 8,9. Eph. 3,17), der mit dem Geiste Gottes identisch ist, vollendet sich die wirkliche Zugehörigkeit zu ihm.

3. Liegt die Wiedergeburt auf der Bahn der Heiligung, so ist sie insofern mitbedingt durch die Selbstbildung, als die Heiligung eben die religiös-sittliche Selbstbildung des bekehrten Gläubigen bezeichnet. Die Bildung der pneumatischen Persönlichkeit ist aber so lange noch unfertig, als ihr noch die Geschlossenheit der Einheit fehlt, also von irgend einem Punkte aus noch ihre Auflösung erfolgen kann; sie ist vollzogen, wenn in der innerlichen Gebundenheit an Christum das Selbstgefühl sich derartig mit dem Reiche Gottes identifiziert, dass nicht bloss dem Wort, sondern der Sache nach jedes irdische Gut, selbst das Leben, der Gemeinschaft mit Gott in Jesu Christo schlechterdings untergeordnet wird, so dass keine Anfechtung den Glauben mehr zum Fallen bringen kann. Zu dieser Durchbildung der Persönlichkeit, die sich so vollzieht, dass der Jünger Jesu unaufhörlich um den Geist bittet (Luk. 11,13), auf ihn harrt (24,49), sich also seiner bestimmenden Macht nicht entzieht, sondern sich in freier Hingebung von ihm durchdringen lässt, führt die von der Gnade getragene Umgestaltung des Seelenlebens, die sich dem kreatürlichen Weltwesen entfremdet und in gottgemässer Erneuerung des Bewusstseins die Ewigkeitsgesinnung zur Herrschaft gelangen lässt. In dieser Wechselwirkung des Geistes Gottes mit dem Menscheng Geist verhält sich also der letztere freudig entgegenkommend, frei aufnehmend, aber nicht etwa so, dass er wohl den Geist haben, aber ihm die Stätte zur Einwohnung nicht bereiten möchte, sondern so, dass



er das Innenleben zu einem gereinigten und geheiligten Tempel Gottes gestalten lässt, in dem der Geist Gottes auch wirklich Wohnung machen kann (2. Kor. 6,19).

Der Begriff der Wiedergeburt ist in der reformierten Kirche stets viel weniger gebraucht als in der lutherischen. Mehr Aufmerksamkeit wie die meisten Reformierten hat Heidegger (Theol. bibl. Zürich 1736) dem Begriff zugewandt, den er freilich der Berufung (als wirksamer) oder der Bekehrung gleichstellte, ebenso wie der Neuschöpfung oder Neubelebung. Der Sache nach sah er in ihr die Ablegung des alten und Anziehung des neuen Menschen, und urteilte, dass sie in Anbetracht des Kampfes zwischen Fleisch und Geist in diesem Leben unvollkommen bleibe. Wenn nun der Rechtfertigung die Heiligung folgt, so sah er in dieser das göttliche Gnadenwirken, in dem der heilige Geist den Gerechtfertigten mehr und mehr zur Gottebenbildlichkeit erneuert. Auch die Heiligung ist auf Erden unvollkommen, wächst aber im Kampf. Der Höhepunkt der Entwicklung des Gnadenstandes liegt da, wo Gott die Erwählten als Gerechtfertigte und Geheiligte mit der unüberwindlichen Festigkeit ausstattet, die in der Beharrungskraft (*perseverantia sanctorum*) und der Heilsgewissheit (*certitudo salutis*) besteht. Und zwar hat Heidegger die Heilsgewissheit an die Beharrungskraft gebunden. Zwar sah er nach den Voraussetzungen der Erwählungslehre die Gabe des Beharrens in der Berufung gesetzt. Aber es ist anzuerkennen, dass er in seinem Aufriss der Gnadenordnung (*gratia vocationis*, gr. *justificationis*, gr. *sanctificationis*, *constantia foederis*) ein Verständnis der Lebensbewegung des Gnadenstandes zum Ausdruck gebracht hat, wie man es bei dem viel verkannten Vertreter reformierter Orthodoxie zunächst nicht erwartet. Die Festigkeit im Gnadenbunde, mit der diese Heilsordnung abschloss, hat Heidegger aber nicht mit der Wiedergeburt kombiniert.

Die lutherische Theologie hat der Lehre Luthers und der Konkordienformel gemäss neben der Rechtfertigung stets auch die Realerneuerung betont, hat ihr aber einen wechselnden Ausdruck gegeben. Baier zählte unter den Wirkungen der Rechtfertigung zwischen dem Gewissensfrieden mit Gott und der Adoption zur Gotteskindschaft einerseits und der Heiligung und Hoffnung des ewigen Lebens andererseits die Begabung mit dem heiligen Geiste auf, die er der mystischen Vereinigung mit Jesu Christo gleichsetzte. Nach Quenstedt bedeutet die *Unio mystica* dasselbe, wie das Wohnungmachen der Trinität bei dem Gläubigen Joh. 14,23, die Einwohnung Christi in den Herzen Eph. 3,17. 2,22, die mystische Ehe Christi und der Kirche Eph. 5,32, die der geistlichen Eingliederung der Reben in den geistlichen Weinstock Joh. 15,4 ff., der Verbindung des Haupts und der Glieder Eph. 1,22. 23 entspricht. Aber eine zeitliche Abfolge des Heilswegs herzustellen war er nicht geneigt, sondern nur eine sachliche: die *unio mystica* mit Gott beginnt mit der Rechtfertigung.

4. Die Wiedergeburt ist von den verwandten Begriffen des *ordo salutis*, der *conversio*, der *conservatio*, *renovatio*, *sanctificatio*, die nach der einen Seite Sache Gottes, nach der andern Seite Sache des Menschen sind, darin spezifisch verschieden, dass sie durchaus ein göttlicher Akt ist. Dass Gott den Menschen bekehrt, fordert als Gegenseite, dass der Mensch sich bekehrt. Dagegen so wenig der Mensch sich selbst leiblich erzeugen oder gebären kann, so wenig kann er seine eigene Wiedergeburt bewirken. Zu Bekehrung, Busse, Glauben, Heiligung kann man auffordern: zur Wiedergeburt fordert der Herr Joh. 3 nicht auf, weil sie nur Gott bewirken kann, sondern er stellt sie nur tatsächlich als unerlässliche Voraussetzung des Reichs Gottes hin. Ist sie aber nicht ein menschlicher Akt, so braucht sie auch nicht in das Bewusstsein zu treten (Joh. 3,8). Da die Bekehrung des Menschen Tat ist, muss der Gläubige wissen, dass er bei Gott in Gnaden steht. Weil die Wiedergeburt eine Tat Gottes ist, die er entsprechend einer bestimmten Glaubensreife vollzieht, braucht der Gläubige sich derselben nicht bewusst zu sein; ja sie wird tatsächlich weit eher bei einem Gläubigen vorhanden sein, der aus Demut etwas so Hohes wie das Geborensein aus Gott nicht von sich auszusagen wagt, als bei einem, der sich vorschnell seiner Wiedergeburt rühmen wollte, wie sie denn auch Joh. 3,8 als Gegenstand fremder, aber nicht eigener Beobachtung erscheint.

Ist so die Wiedergeburt nicht Inhalt der sittlichen Selbstbildung, so tritt sie doch nur ein unter bestimmten Voraussetzungen der sittlichen Selbstbildung: ist sie auch nicht menschliches Erzeugnis der Selbstheiligung, so erfolgt sie doch nur unter Voraussetzung der Selbstheiligung, die den eigenen Leib zu einem Tempel Gottes gestaltet.

Die in Betracht kommenden sittlichen Anforderungen sind:

1) die Lauterkeit, welche den Sinn vermeidet, das Reich Gottes oder seine Gaben wohl haben, aber die dafür erforderliche Hingebung nicht üben zu wollen (Apostelg. 8,18 ff. 5,1 ff.), die vielmehr das eigene Wesen und Leben dem Reiche Gottes adäquat zu gestalten bereit und willig ist (Matth. 25,31 ff.);

2) die Nüchternheit, welche in der klaren Wahrheit des Evangeliums verharret, ohne sich durch Velleitäten des eigenen Beliebens oder Phantastereien oder Schwärmereien das Ziel verrücken und den Weg verdunkeln zu lassen (1. Thess. 5,6. 8. 2. Tim. 4,5. 1. Petr. 1,13. 5,8);

3) die Wachsamkeit, die sich nicht gehen lässt in Unachtsamkeit, Träumerei, Schläfrigkeit (Matth. 25,1 ff.), sondern in steter Aufmerksamkeit (Luk. 12,35. 36. Matth. 24,42. 1. Kor. 16,13) sich die Aufgaben des Reichs Gottes gegenwärtig hält (1. Thess. 5,6. Off. 3,3) und nicht die Vergleichen der eigenen Zuständigkeit mit ihnen ausser Acht lässt (1. Petr. 5,8. Off. 16,15);

4) die Treue, die, weit entfernt, Gottes Gnade auf Mutwillen zu ziehen (Jud. 4), die von ihm verliehenen Gaben benutzt und für das Reich Gottes fruchtbar macht (Matth. 25,14 ff. Luk. 16,10 ff. vgl. § 54);

5) der Eifer, der unaufhörlich das Ziel im Auge behält (Phil. 3,11) und daher nicht ablässt, seine Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen (2,12).

6) Entscheidender und ausschlaggebend aber bestimmt den Wert der Selbstheiligung die Einfalt, welche jede Doppelherzigkeit (Matth. 6,24. 8,22 u. s. w.), jede Zwiegeteiltheit der Strebungen und Stimmungen, jeden inneren Widerspruch von Reichsgottesgesinnung und Weltsinn ausschliesst (Matth. 6,22). Die Vermischung des Glaubens mit den die geschlossene Einheit des Seelenlebens störenden Strömungen ausschliessend, bedeutet die Einfalt religiös die volle Geradheit, Aufrichtigkeit und Entschiedenheit des Gemüts, die in ungeteilter Rezeptivität das von Gott gegebene Heil so hinnimmt, wie er es bietet (Matth. 11,25. 2. Kor. 11,3), und ethisch die Reinheit, Gesundheit und Aufrichtigkeit der Gesinnung, vermöge deren das sittliche Handeln nicht aus einer auf Zwecke des Ichs bezogenen Bewegung des Willens entspringt, sondern im unmittelbaren Herauswachsen der Liebe aus dem Glauben diesen als die lebendige Triebkraft normaler Jüngerbewährung bekundet (Röm. 12,8. 2. Kor. 9,11. 13). Auf der gereiften Stufe des Glaubenslebens ist die Einfalt der demütige stille Kindessinn (2. Kor. 1,12), der mit selbstmächtiger Geistesklarheit im Verhältnis zu Gott und damit auch zu den Menschen das verschlungene Getriebe der Erwägungen und Tendenzen selbstischer Lebensklugheit stillstellt (Matth. 6,4). Selbstbewahrung in der Einfalt ist darum ein Erfordernis des Gerechtfertigten, der nicht auf den Irrweg der Selbsterlösung zurückgeraten will. Wo also dem Christenstande dieses Merkmal fehlte, könnte echte Gotteskindschaft sich nicht verwirklichen. Vgl. Lemme, Art. Einfalt. Realenc. B. 5. Leipzig 1898.

Aber unter den genannten Voraussetzungen erfährt der Gläubige in der Zeugung von oben her eine reale Erneuerung seines

ganzen Wesens, die, mag sie auch noch weiterer Entfaltung bedürfen, jedenfalls die Möglichkeit des Abfalls ausschliesst (1. Joh. 3,9). Indem hier die ganze Persönlichkeit durch die göttliche Lebenspotenz bestimmt ist, hat sie in dem innern Lebensgesetz des *πνεῦμα* (Röm. 8,2) die Kraft, das Widerstreben der *σάρξ* gegen das Gesetz auszuschliessen durch den von selbst auf das Göttliche gerichteten Geistestrieb. Und insofern die Ausstattung mit dem Heiligen Geist Begabung mit göttlicher Herrlichkeit ist, erlebt in ihr der Gläubige schon eine Glorifikation auf Erden (Röm. 8,30).

Über die Zeit, wann die Wiedergeburt im Prozess der Heiligung eintritt, lässt sich etwas Bestimmtes nicht ausmachen. Bei einer tiefgehenden, gründlichen Bekehrung kann sie so nah mit dieser zusammenrücken, dass ein Unterschied nicht bemerklich wird. In anderen Fällen kann sie so weit von ihr geschieden sein, dass sie erst in der Sterbestunde eintritt. Bei wem sie gar nicht eintritt, der geht nach Joh. 3,3. 5 seines Heils verlustig.

##### 5. Der absolute Wert der pneumatischen Persönlichkeit.

Wer in der Anteilnahme am göttlichen Leben Jesu Christi den Geist aus Gott empfangen hat (1. Kor. 6,17. 1. Joh. 3,24), der hat in ihm einen Ewigkeitsgehalt in sich, der nicht aus der Welt, aus der Zeitlichkeit ist und daher auch die Zeit überdauern muss. Die *ζωὴ αἰώνιος* ist also für den wahrhaften Jünger Jesu nicht bloss Sache der Zukunftshoffnung, sondern in der Vereinigung mit dem Gottessohn vom Himmel her schon gegenwärtiger Glaubensbesitz (Joh. 3,14 ff. 5,24 ff. 1. Joh. 3,14). Der Wiedergeborne bedarf daher für seine Gewissheit individueller Fortdauer keiner Unsterblichkeitsbeweise, sondern gründet sie auf seinen innern Lebensbestand (Röm. 8,23. 2. Kor. 1,22. 5,5), der, als aus Gott stammend, Ewigkeitswert hat und daher nicht erlöschen, der Auflösung nicht verfallen kann (Joh. 6,40. 11,25. 26). Die christliche Hoffnung ist daher nicht tot (weil innerlich nicht begründet, nur auf Wünschen, Ansprüchen, Strebungen ruhend), sondern lebendig (1. Petr. 1,3), in dem Wesensbestand des inneren Lebensgehalts begründet. Die Ewigkeitssehnsucht der pneumatischen Persönlichkeit ist durchaus nicht bloss Sache dunkler, unbestimmter Ahnungen, sondern, als Reflex des Ewigkeitsgehalts des Wiedergeborenen (Röm. 8,23. 2. Kor. 4,7. 5,1 ff.), Inhalt gegenwärtiger Glaubenserfahrung, die den Realbesitz der *ζωὴ αἰώνιος* im Glauben hat als Anfang einer unaus-



bleiblichen Ausgestaltung im Jenseits: nach dem gleichen Gesetz, nach dem das Samenkorn zur Pflanze sich entwickelt, fordert das hier begründete pneumatische Personleben die Auferweckung zu einer völlig pneumatischen Existenz in einem dem Wesen des *πνεῦμα* adäquaten Vollendungszustand (1. Kor. 15,42 ff.). Ist diese Vollendung hier noch gehemmt durch die *σάρξ*, so weiss der Wiedergeborne seine eigentliche Heimat in der oberen Welt, in der das pneumatische Personleben zu ungehemmter Entfaltung kommt (Röm. 8,11). Diese Zugehörigkeit zur unsichtbaren Welt gründet sich auf die Glaubensgewissheit, dass der Geist Gottes nicht bloss über der Gemeinde schwebt, sondern, in den Einzelnen Gestalt gewinnend, sich in den beharrenden Gläubigen individualisiert.

Mit Recht hat Culman getadelt, dass man im Protestantismus zu einseitig auf Rechtfertigung und Sündenvergebung reflektiert und darüber die Assimilierung der göttlichen Fülle vernachlässigt hat: die Leere der menschlichen Natur wird nur in dem Masse ausgefüllt, als sie mit göttlicher Substantialität durchdrungen wird. Zieht man die Culman'schen Übertreibungen massiver Physik ab, so behält der biblische Realismus seine Geltung.

## 2. Hauptstück.

# Die Hemmnisse des sittlichen Werdens. (Christliche Lehre von den Übeln.)

### § 35.

## Die Übel im christlichen Sinne.

Kant, Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. 1791. Lemme, Leiden (Übel). Realenc. B. 11. Leipzig 1902. Willareth, Die Lehre vom Übel in der nachkantischen Philosophie und Theologie. Sand 1903.

Bezeichnet das Übel eine Beeinträchtigung des Selbsterhaltungstriebes, so fordert dasselbe eine objektive und eine subjektive Betrachtung, jene insofern, als die Welt Lebenshemmungen bietet, die überall als störend empfunden werden müssen, diese insofern, als es von der Beschaffenheit des Subjekts, seiner äusseren Stellung und inneren Gesinnung abhängt, was er als Lebenshemmung empfindet und was nicht. Kommt es aber der christlichen Persönlichkeit in einziger Weise auf Errettung der Seele zum ewigen Leben oder auf den Besitz und die Erlangung des höchsten Guts des Reichs Gottes an, so sind für den Christen (Phil. 3,7. 8) Übel im eigentlichen Sinne die Lebenshemmungen, welche ihn an der Erreichung des Ewigkeitszieles hindern. Insofern nun der Christ im irdischen Weltleben steht, bleiben auch die natürlichen und sozialen Übel für ihn Übel, die wirkliche Lebenshemmungen bedeuten; — und es wäre ungesunde Schwärmerei, das zu leugnen. Insofern aber der Christ alle irdischen Erfahrungen auf seine Ewigkeitsaufgabe bezieht, werden in normalem Entwicklungsgange des Glaubenslebens auch diese Lebenshemmungen zu Förderungsmitteln des Glaubens umgestaltet. Und selbst die Übel im christlichen Sinne, d. h. die Hemmnisse des Glaubenslebens, sollen dem reifenden Christenstande mehr und

mehr zu Gütern werden, wenn er sie so überwindet, dass sie dem Fortschritt des Glaubens dienstbar gemacht werden.

Was für den Buddhismus Religion ist, die Negation der Existenz, ist für das Christentum irreligiös als Widerspruch zur göttlichen Schöpfungsordnung. Mit dem Buddhismus das Leben selbst für ein Übel zu erklären, damit das Geborenwerden und die Geburt — das ist der christlichen Religion Widerspruch gegen den Willen Gottes. Falsch aber ist in der buddhistischen Grundanschauung besonders die Objektivierung der Vorstellung vom Übel. Indem das subjektive Element im Begriff des Leidens und des Übels verkannt, und die subjektive Stimmung zur objektiven Weltbeurteilung fortgebildet wird, entsteht die pessimistische Weltanschauung, der der ganze Weltprozess des Entstehens und Vergehens vom Übel ist.

Die nächste Verwandtschaft mit dem Buddhismus im Gebiet des Mittelmeers zeigen die Therapeuten der Schrift *de vita contemplativa*. Kontemplative Erhebung zur Gottheit mit weitgehendster Negation der leiblichen Existenz charakterisiert die Askese ihrer Eremitenvereine. Ähnlich wie sie dachte Philo, wenn er den Leib für die Wurzel aller Übel erklärte, indem er Negation der Sinnlichkeit als sittliche Aufgabe hinstellte. Diese Anschauung setzte sich im Neuplatonismus fort und übertrug sich in die Kirche, wo Asketen, Enkratitenvereine, Eremiten und Mönchsverbände sie in Praxis umsetzten. Eine in Betracht der göttlichen Schöpfung in sich irreligiöse Anschauung!

Die gesamte Sinnenwelt, besonders die irdische Existenz des Menschen, ward zum Übel für die spekulative Weltanschauung des Origenes († 254); denn sie ist Verbannungsort und Strafort für die im präexistenten Sündenfall in Missbrauch der Freiheit von Gott geschiedenen Geister. Rückkehr aller Wesen zum Ursprung und zur Reinheit der intelligiblen Welt ist die religiös-sittliche Aufgabe, die nicht im Christentum wurzelt, sondern in denselben Bestrebungen, welche die Philo zugeschriebene Schrift *de vita contemplativa* schildert.

Laktanz setzte den Gegensatz von Seele und Leib dem von Himmel und Erde gleich; wie auf der Erde das Reich des Teufels ist, so ist der Leib der Sitz des Bösen.

Auf evangelischem Boden haben sich die Anschauungen vom Leibe als Sitz des Bösen und Kerker der Seele nur unter dem Einfluss katholisch-mönchischer Mystik geregt (Gottfr. Arnold).

Je breiter die katholische Hierarchie sich in der Welt einrichtete und je behaglicher sie sich in ihrer mittelalterlichen Herrschaftsstellung fühlte, desto mehr kontrastierte damit die mönchisch-asketische Betrachtung der Erdenexistenz als eines Tränentals oder Jammertals (Bernhard). Da aber hierin ein berechtigtes christliches Moment liegt, das die Reformatoren aufgenommen haben, wie denn Schopenhauer darin das ursprüngliche Christentum erkennen wollte, hat die weltschmerzliche Wehmut des Pietismus sich in der Himmelssehnsucht aus dem Jammerthal heraus gefallen.

1. Da der Christ nicht bloss in der Ewigkeit lebt, sondern der Ewigkeit mit seiner Gesinnung eben als irdische Individualität angehört, da er seinen Ewigkeitsberuf gerade in einer zeitlich-irdischen Pflichtstellung erfüllt, hören auch die natürlichen und sozialen Übel für den Gläubigen nicht auf, wirkliche Übel zu sein. Wie nur mönchische Weltabgewandtheit das Leben der Frömmigkeit als Versetzung von der Erde in das Jenseits auffassen und führen wollen kann (*vita angelica*), so ist es schwärmerische Unwahrheit, vom christlichen Standpunkte aus die Übel im natürlichen Sinne leugnen zu wollen. Vielmehr bleiben diese auch für den Christen wirkliche Übel, d. h. Beeinträchtigungen des Selbsterhaltungstriebes, insofern derselbe, auf Erden lebend, eine irdische Stellung einnimmt und in zeitlicher Berufstätigkeit sich irdische Aufgaben und Ziele zu stecken hat. Nur vermöge des Verzichts auf den sozialen Beruf kann das Mönchtum die Illusion des Losseins von irdischen Übeln mit der Erfindung selbsterwählter verbinden. Für den gläubigen Christen, der Gottes Willen entsprechend seinen Ewigkeitsberuf in sittlicher Ausübung eines zeitlichen Berufs erfüllt, bleiben Schmerzen und Krankheiten, Gehässigkeiten und Verfolgungen Übel in dem Sinne, dass sie seine sittliche Selbsttätigkeit beeinträchtigen. Sittlich berechtigt ist es darum auch, diesen Übeln entgegenzuwirken, ihnen vorzubeugen und sich ihrer zu erwehren. Die christliche Gegenwirkung ist die der Tatkraft und des Gebets. Stoische Resignation entspricht der pantheistischen Weltanschauung, die Ergebung in das unabänderliche Schicksal fordert. Die christliche Geduld bedeutet aber nicht nur die Ergebung in den Willen Gottes, sondern auch das Ausharren der Hoffnung auf den lebendigen Gott, der Herr des Weltlaufs ist.

Zu den Übeln, welche Natur und Weltlauf bieten, in<sup>2</sup> Form der Kasteiung neue selbsterwählte hinzuzuerfinden, ist nicht nur unnatürlich, sondern als Eingriff in Gottes Walten irreligiös. Auf christlichem Boden liegt darin aber auch eine Degradierung der Moral, weil physischen Übeln für die Charakterbildung eine Bedeutung zuerkannt wird, die ihnen in Wirklichkeit garnicht zukommt. In keinem Fall wird durch sie erzielt, was durch sie erzielt werden soll: christlich sittliche Gesinnung.

2. Trotzdem die Übel vermöge der Verflochtenheit des Christen in die Natur für ihn in dieser Hinsicht nicht aufhören, Übel zu sein, ist doch für ihn, weil er nicht bloss eine irdische Weltstellung hat, sondern die Zugehörigkeit zur obern Welt sein Leben in ausschlaggebender Weise bestimmt (Kol. 3,1 ff.), das



Verhältnis wie zu den Gütern, so auch zu den Übeln gegenüber der Auffassung der Welt real verändert.

a. Der Auffassung der Welt, in der der Selbsterhaltungstrieb auf die äussere, irdische Existenz gerichtet ist, gelten alle Beeinträchtigungen der weltlichen Existenz als Übel. Heissen

1) natürliche Übel diejenigen, die entweder der eigenen oder der äusseren uns umgebenden Natur entspringen,

2) soziale solche, die aus der Wechselwirkung mit andern Individuen oder mit der Gesellschaft erwachsen, so wirken namentlich die letzteren durch die mit ihnen unvermeidlich verbundene Verbitterung moralisch zerstörend.

b. Indem sich der Selbsterhaltungstrieb des gläubigen Christen in einziger Weise auf das höchste Gut des Reichs Gottes richtet und der irdische Lebenstrieb aufhört, das seelische Leben zu bestimmen, tritt die Bedeutung der Beeinträchtigungen der irdischen Existenz in demselben Masse zurück, als die irdische Existenz im Verhältnis zur Ewigkeit an Wert verliert. Jedenfalls werden die zeitlichen Übel, soweit der Christ sie überhaupt noch als Übel ansieht, Übel zweiter Reihe. Denn Übel im eigentlichen Sinne sind dem Gläubigen die Beeinträchtigungsmittel des Christenstandes, die ihm zu Hemmnissen der Erreichung des höchsten Guts werden. Das grösste und darum in gewissem Sinne einzige Übel ist ihm die ewige Verdammnis (Matth. 10,28). Und ist dieses Übel in Christo aufgehoben, das nach neutestamentlicher Gesamtanschauung den eigentlichen Gegenstand der Gottesfurcht bildet (Jak. 4,12. 5,1), so ist damit der Gläubige in Christo prinzipiell über die Furcht vor zeitlichen Übeln hinausgehoben, die in Vergleich mit jenem grössten Übel zur Minderwertigkeit herabgedrückt werden. Können alle irdischen Übel dem Gläubigen das höchste Gut nicht rauben, so sind sie für ihn Übel im eigentlichen Sinne nicht mehr, da sie die Selbsterhaltung der Persönlichkeit nicht beeinträchtigen können. Sondern Übel im christlichen Sinne sind nur die Lebenshemmungen, welche die Erreichung des Ewigkeitsziels gefährden, also die Bewahrung der Persönlichkeit zum ewiger Leben hindern.

Vom Weltmenschen unterscheidet sich der Christ also nicht bloss durch eine veränderte Beurteilung der Übel, sondern vermöge des neuen Lebensbestandes durch eine real veränderte Stellung zu den Dingen, die dem Ewigkeitswert entspricht, den sie für den Menschen haben: nicht nur sein Urteil hat eine

Änderung erfahren, wenn er vermöge der Versetzung in das himmlische Wesen die Dinge *sub specie aeternitatis* betrachtet; wie die Güter für den, der das höchste Gut im Glauben ergriffen hat und in lebendiger Hoffnung erstrebt, real andere sind als für den Weltmenschen, so sind auch die Übel real andere geworden. Schätzt der natürliche Mensch als Güter irdischen Besitz, sei's materiellen, sei's geistigen, der Zufriedenheit, Wohlsein, Lust oder Behagen, Genuss, Glückseligkeit verspricht, so weiss der Christ, dass ihm jeder irdische Besitz, sei oder scheine er in zeitlichem Licht noch so wertvoll, für ihn den Charakter des Übels annehmen kann, wenn er ihn an der Verwirklichung der Ewigkeitsaufgabe hindert (Matth. 18,8. 9. Mark. 10, 21—30. Luk. 14,18 ff.), und dass es, um das höchste Gut zu gewinnen, die Darangabe alles Irdischen gilt. Die scheinbar hart klingende Zumutung des Herrn, um seinetwillen selbst die durch die engsten irdischen Liebesbände Verbundenen aufzugeben (Matth. 10,37 f.), trägt darum nichts von Paradoxie oder Übertreibung an sich, sondern entspricht den tatsächlichen Anforderungen des Reichs Gottes an die Vollziehung der Ewigkeitsaufgabe. Zum Wesen des Christentums gehört aber vermöge der Verdrängung zeitlicher Werte durch den Ewigkeitswert die grossartige Paradoxie, welche den Besitz irdischer Güter, der die Gewinnung des Reichs Gottes hindert, für ein Übel erklärt (Mark. 10, 23—25), die Beeinträchtigungen der irdischen Existenz, die in zeitlicher Beleuchtung als Übel erscheinen, in das Licht von Gütern rückt, wenn sie den Wert haben, hinzuführen zum ewigen Leben.

Soweit die Ethik zur Frage der Theodicee, d. h. der Rechtfertigung der Allmacht und Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes gegen die Beanstandungen der göttlichen Schöpfung und Vorsehung aus der Beobachtung der in der Welt vorhandenen Übel einen Lösungsbeitrag liefern kann, ruht dieser in der Feststellung der Tatsache, dass, wenn es auch reale Übel gibt, doch dem Begriff des Übels ein subjektives Element anhaftet, dass demnach die Übel, auch die realen, überwunden werden durch eine religiöse Gesinnung, die vermöge ihres gottbegründeten Lebensbestandes sich über sie erhebt. Indem aber die Übel zum Ferment der Lebensbewegung in der Richtung auf den höchsten religiösen Persönlichkeitswert werden, erhält von diesem aus ihre teleologische Einfügung in die göttliche Weltordnung. Für die Philosophie ist allerdings, wie Kant richtig geurteilt hat, die Frage der Theodicee unlösbar, nicht für die Theologie.

3. Wenn mit der Bekehrung der Gnadenstand abgeschlossen, die endgültige Heilsgewissheit gewonnen, die Möglichkeit des Abfalls ausgeschlossen wäre, so könnte es Übel im christlichen

Sinne überhaupt nicht geben. Denn das sind nur Hemmnisse der Entfaltung der christlichen Individualität, die ihre Entwicklung so gefährden, dass sie ihren Bestand bedrohen. Solche kann es geben und gibt es vermöge des im Bekehrten andauernden Unterschieds zwischen dem innern und dem äussern Menschen, nach dem der Gläubige sich durch die Nachwirkungen des natürlichen Lebensbestandes in der Reinheit der Selbsttätigkeit wie in der Normalität der Fortbildung derartig gehemmt sieht, dass die Möglichkeit eines noch zu erlangenden Übergewichts des äusseren Menschen nicht abgetan ist. Solange also der Zwiespalt zwischen dem innern und dem äussern Menschen nicht im entscheidenden Siege des Heiligen Geistes gelöst ist, werden dem Gläubigen die Beeinträchtigungen des Glaubensstandes, die sein Ewigkeitsziel gefährden, zu Übeln, welche die Aufmerksamkeit und den Ernst der Selbstbewahrung fordern.

Aber dem durchgereiften Kinde Gottes muss nach Röm. 8,28 „alles mitwirken zum Gut“. Indem nämlich der Wiedergeborne, ganz in sich gefestigt, durch keine Hemmnisse mehr in der Festigkeit des Gnadenstandes erschüttert werden kann, überwindet er diese Hemmnisse nicht bloss, sondern setzt sie selbst zu Förderungsmitteln im Guten um. Auf der Höhe der Glaubensgewissheit, auf der von der Liebe Gottes in Jesu Christi nichts mehr trennen kann (Röm. 8,38 ff.), muss alles, indem es dem geistlichen Leben dienstbar gemacht wird (1. Kor. 3,21 f.), dem Gotteskinde zum Gut werden.

§ 36.

**Anfechtung.**

Buddeus, Institutiones theol. moralis. Lips. 1727. Stosch, Die Seele und ihre Geschichte. Berlin 1898.

Anfechtungen sind aus dem Innern aufsteigende Trübungen des Glaubenslebens, in denen die Sicherheit und Festigkeit des Gnadenstandes erschüttert wird, der Zweifel in der Seele erwacht, ob der eingeschlagene Weg der richtige, festzuhaltende sei, und innere Schwankungen und Erschütterungen das Heil gefährden. Zwar entstehen auch diese Anfechtungen in Wechselwirkung mit der Aussenwelt, wie andererseits deren Versuchungen nicht gefährlich sein würden, wenn sie keinen Anhalt im Innern (Matth. 26,41) des Christen fänden. Aber im Unterschied von störenden Eingriffen, in denen die Abhängigkeit von äusseren

Einwirkungen bestimmend ist, bezeichnen Anfechtungen die innern Störungen, die den Fortwirkungen des natürlichen Menschenwesens entspringen. Leichtthin abgewiesene Anfechtungen rächen sich in der Regel durch verstärkte Wiederkehr. Ernstlich denselben auf den Grund zu gehen zur Aufdeckung der in ihnen zutage tretenden Mängel des Glaubenslebens, ist die Voraussetzung ihrer Hebung und Überwindung.

Das Wort Anfechtung ist so unsicherer Bedeutung, dass es oft im Sinne von Trübsal gebraucht ist.

Auch in bezug auf den Unterschied von Anfechtung und Versuchung ist der Sprachgebrauch nicht fest durchgebildet. Luther hat das Wort *πειρασμός* wiederholt mit „Anfechtung“ übertragen, wo richtiger „Versuchung“ zu sagen gewesen wäre. In der Auslegung der 6. Bitte im grossen Katechismus hat er Anfechtung und Versuchung nicht von einander getrennt, sondern beides in der Versuchung zusammengefasst; daher er dreierlei Versuchung nennt, des Fleisches, der Welt und des Teufels.

1. Anfechtungen als Trübungen des religiösen Bewusstseins oder Erschütterungen des Selbstbewusstseins des Gläubigen sind, als aus Nachwirkung des Sündenstandes erklärlich, Stimmungen sündhaften Ursprungs oder Charakters. Zweifellos kann ihnen das Glaubensleben erliegen (Buddeus), wie denn jeder Abfall innerlich mit ihnen beginnt und durch sie hindurch sich vollzieht. Soweit sie aber nicht zum Zusammenbruch des Glaubens führen, sind jene Stimmungen eben Seelenzustände des werdenden Gläubigen, bewegen also das Innenleben so, dass das Vorhandensein des Glaubens ihren Untergrund bildet (Luk. 22,31. 32). In dieser Form bleiben Anfechtungen den wenigsten Gläubigen erspart, vielmehr finden bei den meisten sehr viele und mannigfaltige Schwankungen statt. Aber die verschiedenen Individualitäten unterstehen denselben in sehr verschiedenem Grade. Der Unterschied richtet sich a) nach der psychischen Disposition, b) nach den Voraussetzungen der gesellschaftlichen und nationalen Denkweise, c) nach der Art der Bekehrung.

1 a) Je harmonischer die Seelenverfassung eines Menschen ist, je geschlossener seine Eigenart, je stetiger seine Lebensrichtung, desto weniger wird er auch in religiöser Hinsicht der Abhängigkeit von Stimmungen unterliegen. Dagegen je ungebrochener noch die eigenwillige Natur ist, je dissoluter noch die verschiedenen seelischen Strebungen selbständige Regsamkeit entfalten, je wechselnder Gefühle und Entschlüsse auf den Willen drücken oder ihn in Bewegung setzen, desto heftiger toben ge-



legentlich die Stürme in der Seele, welche noch nicht den Eigensinn, die Zerfahrenheit und das Ungestüm dem geduldigen Stillesein in Gott geopfert hat. Der Wechsel von Trotz und Verzagttheit eignet nicht nur dem Weltleben, sondern durchzuckt oft mit erschütternder Heftigkeit auch das Glaubensleben derer, die vermöge der Voraussetzungen ihrer Naturanlage, welcher keine genügende Erziehung entgegenwirkte, oder welcher weder Erziehung noch Selbsterziehung Herr wurde, schwer an sich selbst zu tragen haben.

Das Gesagte lässt sich am Leben Tholucks von Witte (Bielefeld und Leipzig 1884. 86) verdeutlichen.

Viele Anfechtungen entspringen körperlichen Leiden, welche nervöse Zustände hervorrufen, die auch das Seelenleben krankhaft beeinflussen. Es ist die Aufgabe religiöser Kräftigkeit, auch der Nerven Herr zu werden. Aber es gibt nervöse Erkrankungen physischer Art, deren kein Wille Herr wird. Der erfahrene Seelsorger wird unterscheiden, wie weit Anfechtungen physisch bedingt sind, wie weit sie religiöser Selbstauffassung weichen können. Luthers Anfechtungen waren, wie Köstlins Biographie zeigt, zu einem grossen, wesentlichen Teil durch körperliche Leiden teils bedingt, teils veranlasst.

Der Mönchssport der Askese hat durch die Störungen und Schwächungen des Leibes oft Affektionen des Nervensystems hervorgerufen, aus denen Halluzinationen, Visionen und Anfechtungen aufstiegen. Hieronymus hat in anschaulicher Weise geschildert (in dem Briefe an Eustochium), wie er durch seine schwärmerische Askese die Anfechtungen sinnlicher Genussucht herbeigezogen hat.

b) Da die religiös-nationale Gesamtanschauung, in der das Seelenleben seine individuelle Ausbildung erhält, in jedem Einzelnen ein Stück seiner selbst bildet, so steigen in Fortwirkung der natürlichen Lebensansicht aus der in Wechselwirkung mit der Gesellschaft gewordenen seelischen Verfassung Stimmungen auf, die dem Geiste des Christentums entgegenwirken. Soziale, nationale, politische Vorurteile, ja selbst religiöse und geistige Voreingenommenheiten können, wenn sie im Gemüt des Christen lebendig werden oder eine durch die Bekehrung, wie es schien, aufgehobene, tatsächlich aber nur zurückgedrängte neue Macht gewinnen, dem Bestand des Glaubens gefährlich werden.

Solche Anfechtungen erwuchsen den Jüngern aus den jüdischen Reichshoffnungen, einem Apostelschüler wie Timotheus (2. Tim. 1,8) aus der jüdischen Auffassung der Leiden als Sündenstrafen (vgl. Gal. 4,14). Solche Anfechtungen erwachsen in den gegenwärtigen Missionsgebieten in Indien aus den Kastenvorurteilen u. s. w.

c) Je gründlicher und tiefgehender die Bekehrung gewesen

ist, desto sicherer schützt sie vor Rückfällen. Plötzliche Bekehrungen bringen oft die Gefahr der Oberflächlichkeit mit sich, weil man sich mit dem früheren Lebensinhalt nicht genügend abgefunden hat, und dieser sich daher später geltend macht. Und langsam und allmählich sich vollziehende Bekehrungen lassen oft die Klarheit und Entschiedenheit der Scheidung vom natürlichen Weltwesen vermissen. In beiden Formen regt sich der Mangel an Ernst bei der Bekehrung in den das Glaubensleben störenden Anfechtungen, welche die Ergänzung der Bekehrungsschwächen durch desto tiefere Kraft der Heiligung fordern.

Rothe, Stille St. II, 96: „Was ordnungsmässig vor der Bekehrung hätte vorhergehen sollen, das holt sich nachher weit schwerer nach.“

2. Die Anfechtungen sind teils intellektueller, teils religiöser, teils moralischer Art.

Alsted (theologia casuum, Hann. 1621) hat 4 Arten von tentationes unterschieden: 1. Anfechtungen wegen des Zornes Gottes, 2. diabolische (blasphemische), 3. aus der Sündigkeit erwachsende, 4. aus der Einbildungskraft hervorgehende (melancholische). Das ist mehr Aneinanderreihung als Einteilung.

a) In intellektueller Hinsicht bestehen die Anfechtungen in Regungen der Unsicherheit, ob das Christentum wirklich den einzigen, den von Gott gewiesenen Heilsweg zeigt. Unter dem Andrängen der materialistischen und pantheistischen Strömung und der rationalistischen Auflösung des Christentums in natürliche Religion erwachsen auch vielen Gläubigen Zweifel, welche das christliche Glaubensleben auf allgemeinen Gottesglauben zurückzuführen und die spezifische Dignität Christi aufzuheben, damit die Bekehrung unwirksam zu machen drohen. Der Eindruck lockerer Sitten, leichtlebiger Oberflächlichkeit, eines ungebundenen Libertinismus kann das Gebet lähmen und die Heiligkeit und den Ernst der göttlichen Forderungen ins Wanken bringen („sollte Gott gesagt haben?“) und dadurch die Grenze zwischen Welt und Reich Gottes unsicher machen. Bei Mangel an Treue und Wärme des Gebets kann die Zuverlässigkeit der Gebetserfahrungen schwankend werden, so dass das göttliche Licht dem dem Allerheiligsten ferner werdenden Blick sich verdunkelt oder gar zu verschwinden droht. Ein schroffer Orthodoxismus, der mit scharfer Betonung reiner Lehre moralische Unfruchtbarkeit verbindet, kann die Frage erwecken, ob jene Lehre an sich sittlich unfruchtbar sei. Die Beobachtung einer bei vielen Weltmenschen verbreiteten Wohlanständigkeit, Ehrbarkeit,

ja manchmal Gütigkeit und Aufopferungsfähigkeit und der bei manchen Gläubigen auffallenden sittlichen Mängel und die Vergleichung jener „Tugenden“ vieler Unbekehrten mit den bedenklichen Schwächen und Verfehlungen mancher Gläubigen, ihres Richtgeistes, ihrer Zänkereien kann gerade der Aufrichtigkeit Zweifel an der Überlegenheit des Christenstandes über das Durchschnittschristentum der *justitia civilis* erwecken.

1. Es bedarf theoretisch kaum der Erwähnung, dass alle diese Anfechtungen einer Unvollständigkeit der Beobachtung und Erfahrung, einer Mangelhaftigkeit der Einsicht und der religiösen Vertiefung entsprechen. Praktisch liegt die Gefahr darin, dass diese Unvollständigkeit nicht gesehen wird.

2. Satanische Anfechtungen liegen da vor, wo Geist und Gemüt in völlige Verwirrung dadurch geraten, dass das Nichtchristliche sich der Beobachtung in dem täuschenden und irreführenden Schein der Christlichkeit darstellt (2. Kor. 11,14). Dieser Begriff geht also über in den der Versuchung.

3. Dämonische Anfechtungen sind Erschütterungen des Seelenlebens, die durch eine unreine geistliche Macht veranlasst werden, welche das leibliche und in Zusammenhang damit auch das seelische Leben krankhafter Störung anheimliefert.

b) In religiöser Hinsicht besteht die Anfechtung im Unsicherwerden der gläubigen Erfahrung. Wenn dem Bewusstsein die Frage entsteht, ob Gott wirklich die Sündenvergebung zugesprochen habe oder etwa nur das Ich sich selbst, ob nicht die Andauer sündiger Neigungen den Gnadenstand illusorisch mache und von Gott trenne, die Gemeinschaft mit Christo zur Einbildung stempeln und ausserhalb des heiligen Lebensgebiets des Geistes Gottes stelle, ob nicht die Mängel des Glaubens das Ringen nach vorwärts und aufwärts zur Ziellosigkeit verurteilen, ob das Gebet in der Tat Antwort und Erhörung findet oder nur einseitiges Selbstgespräch ist, ob der Glaube tatsächlich in Wechselwirkung mit der Allmacht Gottes der Sieg ist, der die Welt überwunden hat, oder nur menschliche Kraftentfaltung, ob Gottes Verheissungen trügen oder ihre Festigkeit bewähren werden, — diese und ähnliche Unsicherheiten verwirren das Glaubensleben vieler. Eine peinliche und ängstliche Skrupulosität hinsichtlich aller einzelnen Sünden, der gegenüber Luther mit Recht Sorglosigkeit hinsichtlich des Sündigens bei feststehendem Gnadenstande angeraten hat, ist eine ebenso schwere (ja, weil zu Trübsinn führend, oft schwerere) Anfechtung wie die leichtfertige Neigung, auf Grund der Festigkeit der Gnade die Sünden als nicht vorhanden zu behandeln. Der

schlimmste Zustand der Anfechtung tritt da ein, wo das verurteilende und verdammende Gewissen den Christen noch wegen seines religiös-sittlichen Totalzustandes straft, ihm infolgedessen die Gewissheit der Rechtfertigung trübt und daher die Gemeinschaft mit Gott in Jesu Christo in Frage stellt. Diese Anfechtung kann die Form annehmen, dass das Glaubensleben niemals echt und ernst gewesen sei und keine Annahme seitens Gottes verdiene, demnach auch die Kraft der Selbstauffassung hinfällig mache, dass Rückfälle gleichbedeutend mit dem Abfall seien, der die Möglichkeit der Umkehr ausschliesse und zur Hölle verurteile, dass Leichtfertigkeit und Mutwille die Lästerung des Heiligen Geistes begangen habe, welche die Busse unmöglich und die Schuld unaufhebbar mache. Solche Anfechtungen wie diese können zu geistiger Umnachtung führen und sind daher als satanische Anläufe zu bekämpfen durch die Vergewisserung, dass niemand verloren gehen kann, der ernstlich Busse tun und Jesum Christum ergreifen will (Augsb. B. Art. 12: *lapis contingere posse remissionem peccatorum quocunque tempore quam convertuntur*). Gegen alle religiösen Anfechtungen gilt es die Stärkung der Gewissheit, dass unser Heil nicht auf uns ruht, sondern auf der Gnade, dass die Gnade stets unaufhebbar der Empfänglichkeit offen steht, und dass der Glaube nicht auf das Ich sehen soll, sondern auf Christum, ferner die Kräftigung des Gebetsgeistes, der von Grübeleien ablenkt und auf Ewigkeitsboden stellt, dadurch das Gemüt und den Geist weitet und freimacht, ferner die Stützung auf die Gnadenmittel, welche subjektiven Stimmungen durch die objektiven Faktoren des Heils entgegenwirkt.

c) Moralische Anfechtungen beziehen sich auf die Gebiete des Erlaubten und Gebotenen bzw. Verbotenen und bestehen in Unsicherheiten darüber, ob das Subjekt sich gestatte, was es sich versagen, mitmache, was es unterlassen müsse, ob es nicht manches tue, was die christliche Moral ausschliesse, und die Messung des Lebens an ihr nicht viele bedenkliche Mängel und Lücken aufweise. Gerade weil diese Fragen zur christlichen Selbstprüfung gehören, ist die Grenze zwischen der religiösen und der speziell moralischen Anfechtung schwer zu ziehen. Theoretisch kann nur festgestellt werden, dass strenge Gewissenhaftigkeit nicht in kleinliche, peinliche Skrupulosität umschlagen soll.

Es ist bezeichnend für den Geist des Katholizismus der alten Kirche, dass er für Anfechtungen kein Verständnis hatte, soweit er sie



traf, mit der rohen Gewalt der kirchlichen Auktorität niederschlug und daher die Unterscheidung zwischen Anfechtung und Versuchung kaum kannte. Die Versuchungen, von denen aus dem Leben der Einsiedler und Mönche berichtet wird, sind wesentlich moralischer Art. Natürlich konnte man sich je länger desto weniger gegen die Tatsächlichkeit religiöser Anfechtungen verschliessen, aber die Gewaltsamkeit des mittelalterlichen Katholizismus tritt selbst bei der Anerkennung ihrer Tatsächlichkeit darin zutage, dass die Mönchzucht keine andere Bezeichnung für sie hat als „Geist der Gotteslästerung“. Erst die Mystik gewann ein Verständnis für die religiöse Anfechtung und damit statt des kirchlichen Hinweises auf die Lehre und Leitung der Kirche und der Forderung eines ihr entsprechenden religiösen Verhaltens eine dem Wesen des Vorgangs gemässe seelsorgerische Behandlung. Wie sinnlos war es, wenn das mittelalterliche Mönchtum moralischen Versuchungen und religiösen Anfechtungen mit der Geissel begegnen wollte! Und was sind die Misshandlungen der jesuitischen Exerzitien des modernen Katholizismus anders als geistige Geisselungen, in denen intellektuelle und religiöse Anfechtungen gewaltsam ausgetrieben werden! Mit der Glaubens- und Gewissensfreiheit, welcher die Reformation die Bahn gebrochen hat, hat sie auch das Recht der subjektiven und individuellen Anfechtung auf eine wirklich religiöse Behandlung erschlossen. Ist ja doch die Reformation im eigentlichen Sinne aus der religiösen Anfechtung geboren! Und so sind denn auch Luthers Trostbriefe an Angefochtene für den Geist der Reformation ganz besonders bezeichnend. Das Gebet, die Objektivität des Heils, das Wort sind es, auf das in den Schriften Luthers, wie in den Bekenntnisschriften immer wieder verwiesen wird.

Wenn Luther seine schweren Anfechtungen dem Satan als äussere Eingriffe auf das Konto schrieb, so wirkte darin die mittelalterliche Anschauung fort. Gewiss stehen alle Anfechtungen und Versuchungen in Zusammenhang mit dem Geist des Fürsten dieser Welt (2. Kor. 4,4). Aber diese Betrachtung darf das psychologisch-ethische Verständnis der Anfechtungen nicht hindern oder aufheben.

3. Sollen nach dem oben Dargelegten bei normaler Entwicklung des Glaubenslebens die Übel in Güter umgesetzt werden, so müssen auch die Anfechtungen dem Glaubensleben dienstbar gemacht und zu Förderungsmitteln desselben verarbeitet werden. Für die Überwindung der Anfechtungen kommt es aber nicht bloss darauf an, dass der Abfall vermieden werde, sondern auch die schleichende Schwächung des Glaubens, die das Gemüt in dauernder Halbheit, Unklarheit und Unentschiedenheit lässt. Wird aber die Anfechtung durch die Kraft Jesu Christi besiegt, so bedeutet dieser Sieg einen Fortschritt und eine Kräftigung des Glaubens.

Indem Melanchthon in den Loci 1521 den Gläubigen, deren Glaubensgewissheit er rühmt, doch die Heilsgewissheit abspricht in der Aussage, dass sie noch unsicher sind, ob sie beharren werden, gibt er den Anfechtungen die Bedeutung, herauszustellen, welche Gläubige die Kraft des Beharens bewähren.

§ 37.

**Versuchung.**

Köster, Die biblische Lehre von der Versuchung. 1859. Kähler, Versuchung. Realenc. II. B. 16. Martensen, Ethik. B. 2. 2. Aufl. Gotha 1879 Zöckler, Askese und Mönchtum. Frankfurt a. M. 1897. Grützmacher, Mönchtum. Realenc. B. 13. L. 1903.

Versuchungen sind aus Einwirkung von aussen her erfolgende Reizungen zum Handeln, deren Befolgung in Sünde verstricken würde und dadurch (Jak. 1,15) den Bestand des Glaubenslebens gefährdet. Solche Reizungen können einfach durch das tatsächliche Vorhandensein solcher Gegenstände oder Vorgänge eintreten, die in Wechselwirkung mit den im Subjekt wirksamen Trieben das Handeln anregen (Jak. 1,2. 1. Tim. 6,9. 10); sie können aber auch durch die bewusste Absicht solcher dargeboten werden, die das Subjekt zu bestimmten Handlungen verlocken wollen (1. Petr. 4,11). Der Anreiz zum Handeln kann mit der Vorstellung der Zulässigkeit, ja Vortrefflichkeit (2. Kor. 11,15. Kol. 2,16 ff.) verbunden sein oder kann der Unsicherheit über seinen sittlichen Charakter begegnen (Matth. 26,41) oder von vornherein (Röm. 7,10) seine Verwerflichkeit an der Stirn tragen. Satanische Versuchungen (2. Kor. 11,14) sind durch die böse Weltmacht dargebotene Anregungen zu Handlungsweisen, die tatsächlich sich als gottwidrig herausstellen, die aber vermöge der Anforderungen der Massenvorurteile mit dem Schein des Guten, ja des Notwendigen (Matth. 4,1 ff., des durch das Wort Gottes Begründeten 4,6) umkleidet sind. Als Reizungen zum Bösen (Jak. 1,13) sind die Versuchungen Übel (Matth. 6,13). Aber wie Christus gerade durch die Versuchungen hindurch vollendet ist (Hebr. 2,10. 17. 18. 4,15), so muss sich durch die Überwindung der Versuchungen die Stählung des christlichen Charakters vollziehen (Jak. 1,12).

Versucht kann nur werden, wer sich in einer sittlichen Verfassung befindet, die durch sündige Reizungen gefährdet wird (Budde, Wuttke).

Der Ausdruck Versuchung ist daher, wenn man ihn nicht spezifisch christlich nennen will, Eigentum der Offenbarungsreligion. Dabei kann man immerhin anerkennen, dass auch in solchen Religionen, die ihren Gliedern einen gewissen moralischen Halt geben, nach dem Mass ihrer moralischen Anforderungen von „Versuchung“ die Rede sein kann.

Wo die Moral in Askese umgesetzt wird, werden natürlich die Anreizungen zur Durchbrechung der Askese als „Versuchungen“ aufgefasst.

1. Da alle Dinge, die dem Menschen zu Gütern werden können, das Begehrungsvermögen reizen (Spr. 27,20), und da der Christ vermöge seiner irdischen Berufsstellung von den endlichen Gütern nicht absehen kann, so werden Gegenstände der Aussenwelt versuchlich für ihn dann, wenn sie ihm durch die ihn umgebenden Anschauungen derartig als begehrlieh hingestellt werden, dass er angeregt wird, in Widerspruch zu seiner Ewigkeitsbestimmung sein Streben auf sie zu richten (1. Joh. 2,15. 16). Bietet in dieser Hinsicht das sündige Gesamtleben dem Christen vermöge seines Verflochtenseins in die irdischen Lebensverhältnisse unaufhörlich böse Anregungen, so können bestimmte Lebenslagen (Jer. 15,17. Ps. 26,4) insbesondere versuchlich werden, wenn sie in ihrer eigentümlichen Gestaltung verstärkte Anforderungen zu Handlungen enthalten, die der Christ von sich aus unterlassen würde. Wollte man die Vorschrift geben, dass der Christ solche Lebenslagen vermeiden sollte, wie z. B. die alte Kirche bestimmte Berufsarten wie die des Schauspielers verboten hat, so bliebe doch die Tatsache bestehen, dass manche Berührung und der Eintritt in manche Verhältnisse oft unvermeidlich ist, und dass man oft, ohne es zu wissen und zu wollen, in sie hineingerät (Jak. 1,2). Und jedenfalls kann z. B. die Verheiratung von Bekehrten und Unbekehrten nicht schon darum verworfen werden, weil sie für den gläubigen Teil Gefahren in sich birgt. Wenn aber bestimmte Lebenslagen eine besondere Widerstandskraft des Wachens und Betens (Matth. 26,41) fordern, so stellen doch schon die allgemeinen Berührungen mit der sündigen Gesamtheit jedem genug Anforderungen an die Schulung der Fähigkeit zur Überwindung (Jak. 1,12). Z. B. die täuschende und verlockende Anreizung zum Reichwerdenwollen wird (1. Tim. 6,9) durch die meisten öffentlichen Verhältnisse dargeboten.

Ebenso nun wie die irdischen Güter in versuchlicher Weise zur Aneignung einladen können, können die Übel abschreckend und einschüchternd wirken zur Verleugnung des Glaubens (Luk.

8,13. 22. 40. 46. 1. Petr. 1,6. Hebr. 2,18). Die herkömmliche Einteilung in Versuchungen durch Lust und durch Leid ist daher besser durch die in Versuchungen durch Güter und durch Übel zu ersetzen.

2. Die meisten Versuchungen treten dem Christen in bestimmten Anforderungen an Handlungsweisen, seien es Taten, seien es Unterlassungen, nah, die ihm von Menschen seiner Umgebung gestellt werden (Matth. 16,22). Hierbei ist die Regel, dass das Verhalten, das dem Christen aufgenötigt werden soll, von denen, welche die Zumutung stellen, nicht etwa für Sünde oder auch nur für Unrecht erklärt, sondern dass vielmehr das entgegenstehende christliche Verhalten in das Licht der Überflüssigkeit, der Übertreibung, wenn nicht gar des Unrechts gerückt wird. Verwirrend wirkt hierbei die Trübung des christlichen Urteils; ist minder widerstandsfähigen Naturen die Verwischung der Grenzen zwischen Welt und Reich Gottes gefährlich (Off. 3,2. 15), so willenskräftigeren, aber sophistisch angelegten die Möglichkeit der Beschönigung (Off. 2,20 ff). Die Versuchungen gehen aber gar nicht bloss von Weltmenschen aus, sondern besonders von solchen, die Weltsinn mit dem Anspruch an wahres Christentum verbinden (Kol. 2,23). Da nun das, was der Glaubensüberzeugung nicht entspricht, in Sünde verstrickt (Röm. 14,23), so ist alles versuchlich, was zu einem dem Glauben widersprechenden Verhalten zu verleiten sucht. Ein intellektuell nicht genügend geklärter Glaube kann aber auch für Reizung zur Sünde halten, was tatsächlich zur christlichen Freiheit führt.

Manche Versuchungen der Gläubigen werden denen Jesu Christi darin gleich sein, dass sie die Erwägungen wachrufen, die zur Ausschliessung des als gottwidrig Erkannten führen. Im allgemeinen bleibt doch der Unterschied, dass die Versuchungen bei den Gläubigen stets auf lebendige Fleischesstrebungen stossen, die ihnen nicht bloss die Anknüpfung der Reflexion, sondern auch der Neigung bieten.

Der biblische Begriff des *σκάνδαλον* ist mit dem der Versuchung nicht gleichbedeutend, aber verwandt; er bedeutet einen störenden Eingriff in das Innenleben, der das Subjekt zur Sünde reizt und ihm Anlass zum Heilsverlust werden kann (Offenb. 2,14). Eine solche Wirkung kann in Berührung mit sündiger Gesinnung von dem ausgehen, was zum Heil dienen könnte (Mark. 6,3. 14,27. Joh. 6,61. Luk. 7,23. Röm. 9,33): so ist das Kreuz Christi den Juden ein *σκάνδαλον* geworden (1. Kor. 1,23. Gal. 5,11). Ebenso wird das *σκάνδαλον* auf solche bezogen, die erst zum Evangelium geführt werden sollen, die aber durch den Un-



verstand an der Gewinnung desselben gehindert werden (Math. 18,7). In der Regel sind die *σκανδαλα* doch Reizungen zur Sünde, welche, entweder von der sündigen Welt (Mt. 13,21 Joh. 16,1) oder auf christlichem Boden (Mt. 13,41 Luk. 17,1) von der Beschränktheit (19,13), Weltförmigkeit (Mt. 16,23. 18,6) oder Rücksichtslosigkeit (Röm. 14,13. 21. 1. Kor. 8,13) oder Irrlehre (Röm. 16,17) erweckt, hemmend in den gesunden Entwicklungsgang des Glaubenslebens eingreifen (Mt. 18,6. 1. Joh. 2,10. 1. Kor. 8,13. 2. Kor. 11,29). Freilich wird auch Petrus mit seiner im Jüngerstande andauernden Leidensscheu dem Herrn zum *σκ.* (Mt. 16,23). Aber in dem Wort liegt eben keine Entscheidung darüber, ob der Anstoss nur eine vorübergehende wirkungslose Störung bringt oder eine schlimme wirkungsvolle Störung bewirkt.

Hinterlistige und boshafte Verlockungen zur Sünde verbinden sich oft mit geheimem oder offenem Behagen an der Blossstellung der Kraft des Christentums, an der Neigung, den Glauben als Heuchelei hinzustellen, an der Niederreissung religiöser und sittlicher Grösse oder mit Verspottung und Verachtung des Verführten.

Hier geht die Versuchung über in die Verführung, soweit diese jene als erfolgreich bezeichnet. In der Verführung liegt aber nicht in jedem Fall, dass die Verlockung zu Bösem schlechte Absicht ist (Off. 2,14f.), sondern oft nur dies, dass der Verlockende auf Irrwege führt, weil seine Gesinnung verfehlt (Tit. 1,10. Röm. 16,18), der Inhalt seiner Bestrebungen verkehrt (Matth. 13,41. Kol. 2,8) und sein Erfolg seelenverderblich ist (2. Tim. 3,1 ff. 13 ff.).

In dieser Hinsicht warnt die Heilige Schrift vor der verführerischen Irrlehre (1. Tim. 4,1. 2. Tim. 3,1. 1. Joh. 2,18. 2. Petr. 3,3), die das Wesen des Christentums verkehrt (2. Joh. 7. 1. Joh. 4,1 ff.) und dadurch den Heilsweg verschüttet (1. Joh. 2,18. Matth. 24,5. 23 ff.). Lauterkeit des Christenstandes (Eph. 5,6 ff.), reife Durchbildung des Glaubenslebens (Kol. 2,6 ff. 2. Petr. 3,17 f.), Förderung christlicher Erkenntnis (Phil. 1,9 f.) und die Gabe, die Geister zu unterscheiden (Matth. 7,15. 1. Joh. 4,1. ff. 1. Thess. 5,21), muss vor dieser Verführung bewahren. Und doch hat viele verführerische Irrlehre (Matth. 24,4. Kol. 2,8. Eph. 4,14) so täuschenden Schein, dass sie sich als mit Christus selbst identisch darstellt und selbst den Auserwählten gefährlich wird (Matth. 24,24). Vor solcher schützt nur die Befestigung des Heilsstandes, die der Erwählung gewiss macht.

3. Wie alle Weltvorgänge der göttlichen Allwirksamkeit unterstehen, so ist auch die Versuchung göttliche Schickung

(1. Kor. 10,13); und im Vaterunser (Matth. 6,13) bittet darum sachgemäss der Jünger Jesu Gott täglich, ihn nicht in Versuchung hineinzuführen. Wenn trotzdem Gott als Subjekt der Versuchung (Jak. 1,13) negiert wird unter dem Gesichtspunkt, dass er für Böses unzugänglich ist, so ist das selbstverständlich völlig unleugbar in dem dort angegebenen Sinne, dass in Gott kein böser Reiz vorhanden ist, darum also auch seinen Kindern gegenüber nicht die der Gnade widersprechende Absicht, Böses zu bewirken oder die Versuchung zur Verführung werden zu lassen, sondern nur die Liebesabsicht, den Glauben zu prüfen und zu bewähren. Der Unterschied der obigen Aussagen geht also auf den Unterschied des metaphysischen und ethischen Wirkens Gottes: metaphysisch betrachtet, vollzieht Gottes Wirken die Vorgänge, durch welche der Gläubige in die Versuchung geführt wird; ethisch betrachtet, versucht er nicht zum Bösen, sondern stellt zum Zweck der Erprobung in die versuchliche Lage so, dass nur durch die dem äussern Impuls entsprechende innere Neigung des Subjekts überhaupt eine Versuchung zustande kommt (Jak. 1,14). Mit Rücksicht auf die dauernd gefühlte Schwäche, die der eigenen Kraft misstraut, betet darum im Vaterunser der Jünger, dass Gott nicht in eine versuchliche Lage führen möge, in der die Kraft des Fleisches in einer der Glaubensgesinnung des Beters widersprechenden Weise ausbrechen könnte. Kommt die Versuchung ohne des Jüngers Willen, so wird er von Gott die Geisteskraft erbitten, sie zu bestehen; aber er selbst kann sie weder herbeiziehen noch herbeiwünschen wollen (Gal. 6,1). Blickt man aber nach Überwindung der Versuchung auf die Bewährungsfrucht, so kann man Gott mit Rücksicht auf diese dann sogar für die Hineinführung in die Versuchung danken (Jak. 1,2. 12). Und bei rechter Glaubensgesinnung wird ja auch von demselben Gott, der in die Versuchung führt, die Kraft zum Ertragen genommen (1. Kor. 10,13). Zur Treue Gottes gehört aber nach 1. Kor. 10,13, dass Gott — menschliche Treue vorausgesetzt — die Höhe der Versuchung der Kraft der Individualitäten anpasst (2. Petr. 2,9).

Luthers grosser Katechismus 3,6: „Solches heisset nu nicht einführen in Versuchung, wenn er uns Kraft und Stärke gibt zu widerstehen, doch die Anfechtung nicht weggenommen noch aufgehoben.“ „Da bitten wir für, dass wir nicht hineinfallen und darin ersaufen.“

Wenn vermöge des Glaubens an die Allmacht Gottes, der der gesamte Weltlauf untersteht, auch die Versuchungen (1. Kor.

10,13) der göttlichen Allwirksamkeit unterzuordnen sind, so sind damit so wenig wie die subjektiven Vermittelungen, die der äusseren Einwirkung erst das Gepräge der Versuchung geben (Jak. 1,13 ff.), die objektiven Vermittelungen der endlichen Welt ausgeschlossen, nach denen viele Anreizungen zum Bösen auf den bösen Weltgeist, den Satan, zurückgehen (Matth. 13,39. Off. 12,9). Lässt sich der Teufel als der Urheber eines grossen Umfangs der Versuchungen hinstellen, ja, ist er in gewisser Weise in aller Versuchung wirksam, insofern er die verlockende und verführende spezifisch böse Weltmacht ist (Joh. 14,30. Off. 12,9. 20,2. Hebr. 2,14), so verkennt doch die Zumutung Vilmars, alle Versuchung an satanischen Ursprung anzuknüpfen, das Wesen der satanischen Versuchung, das darin liegt, dass das Böse als gut, mindestens (Joh. 6,70) als unschuldig, wenn nicht gar als fördernd erscheint (Gen. 3,1 ff.). Hiernach ist klar, da für den sündlosen Gottessohn andre Handlungsweisen als die dem Willen Gottes entsprechenden gar nicht in Frage kamen, dass alle Versuchungen Jesu satanische waren, weil in ihnen allen das Gottwidrige unter dem Schein des Gottgewollten an ihn herantrat (Matth. 4,1 ff. Joh. 14,30), wobei nicht zu vergessen ist, dass bis zum Kommen Christi die Herrschaft des durch täuschenden Schein betrügenden Teufels (Off. 12,9) in der Welt ungebrochen war. Nachdem aber durch das Werk Christi die Herrschaft des Satans im Prinzip gebrochen (Joh. 12,31. 16,11) und allen denen, die Jesu Christo eingegliedert sind, sein Joch abgenommen ist (1. Joh. 3,8), ist durch die siegreiche Klarstellung der Wahrheit vielen Versuchungen der täuschende Schein und damit ihre siegende Kraft entwunden. Auf der andern Seite ist freilich durch den neu entstandenen Gegensatz von Reich Gottes und Welt der feindliche Gegensatz des Satans gegen die Gemeinde des Reichs Gottes neu entbunden (1. Petr. 5,8. 9), indem der Teufel durch die Verfolgungen (Off. 2,10) das ihm entzogene Herrschaftsgebiet Gottes zu beeinträchtigen sucht (1. Thess. 3,5). In diesem allgemeinen Kampf des Satans gegen das Reich Gottes können natürlich die Anfeindungen der Welt der Kreuzesscheu versuchlich werden. Aber von solchen Versuchungen, wie sie sich aus dem Gegensatz von Reich Gottes und Welt ergeben, sind doch die speziell so zu nennenden satanischen Versuchungen in dem Sinne zu unterscheiden, dass in ihnen weltliche Anforderungen, begünstigt durch den Innern fortwirkenden Fleischesinn (1. Kor. 7,5), sich den Schein göttlicher Forderungen geben (Luk. 22,3. Joh. 13,2. 27). In seinem Glauben ist der Jünger

Jesu frei von der Gewalt des Satans, so weit er sich nicht leichtfertig oder mutwillig ihr wieder preisgibt (1. Kor. 7,5). Seinen Nachstellungen (2. Kor. 2,11. Luk. 22,31) gilt es (Eph. 6,11 ff.) mit der geistlichen Waffenrüstung Gottes zu beugen.

4. Den Versuchungen die Einsamkeit entgegenzustellen, war der Versuch des Einsiedlertums des 3. und 4. Jahrhunderts, der erfahrungsmässig bewiesen hat, dass die äusserliche Einschränkung der Möglichkeiten der Versuchung die in der Phantasie und den Trieben wirksame Kraft des Fleisches nicht eindämmt und die Anfechtung steigert. Zahlreiche Berichte aus dem Mönchs- und Einsiedlerleben geben denn auch von den Kämpfen Kunde, die in der Zurückgezogenheit von der Welt aus der Welt des Innern aufstiegen. (Greg. in Ez. hom. 14: plerumque, qui plus in contemplatione rapitur, contingit ut amplius in tentatione fatigetur.) Und gerade die Art dieser Versuchungen, in denen es sich vorwiegend um Sünden geschlechtlicher Sinnlichkeit handelt, zeigen das traurige religiöse und sittliche Niveau dieser Einsiedler, denen die heiligsten und wichtigsten Fragen des Heilsbesitzes fernzuliegen scheinen.

Mag in Unterbrechung eines tätigen Lebens Einsamkeit zur innern Sammlung unter Umständen von Wert sein, so gibt es doch nur wenige Naturen, die dauernde Einsamkeit ohne empfindliche geistige Schädigung und darum auch religiös-sittliche Herunterdrückung ertragen können. Da Arbeit zur menschlichen Bestimmung gehört, das Einsiedlertum also bestimmungswidrig ist, wirkt die Einsamkeit schädlich, als Brutstätte des Einspännertums und des Eigensinns, der Querköpfigkeit und Unumgänglichkeit, der Trägheit und Wollust, als Erzeugungsstätte wirrer Gedankenausschweifungen und verkehrter Erregungen. Verdumpfung des Geistes und Gemüts ist das notwendige Ergebnis des Eremitentums. Schon die Entstehung des Mönchtums, in der Regel als die geradlinige Fortsetzung jenes aufgefasst und in der Tat in gewisser Weise nur seine Organisation, bezeichnet eigentlich einen Widerspruch gegen dasselbe, da es in der mönchischen Vereinigung an die Stelle der verlassenen Gemeinschaft eine neue, künstlich geschaffene setzt, in der die Versuchungen der Welt zum Teil vermieden werden, aber doch nur so, dass viel gefährlichere an ihre Stelle treten. Denn das ganze Eremiten- und Mönchtum ist Eine grosse Versuchung zur Vermeidung und Unterlassung der christlichen Liebe.



In Fortsetzung katholischer Anschauungen haben gelegentlich auch Protestanten wie G. Arnold die Einsamkeit als religiöses Bildungsmittel empfohlen. Vgl. Petrarka, *de vita solitaria* 1472. Zimmermann, *Über die Einsamkeit*. Leipzig 1784ff. Garve, *Über Gesellschaft und Einsamkeit*, in den *Versuchen* Bd. 3. 4. Hauber, *Das Leben und Wirken gottgeweihter Personen in der Einsamkeit*. Lindau 1844. Luther hat die Einsamkeit mit Recht widerraten. Und wenn religiöse Naturen sich wiederholt in die Stille zurückziehen, so ist nicht die Einsamkeit an sich ein religiöses Förderungsmittel, sondern die Stille dient der Einkehr und Sammlung. Diese religiöse Sachlage entspricht der bei Weltmenschen, die in ausgedehntem Verkehr und eifriger Tätigkeit stehen, oft vorkommenden Neigung, einmal sich eine Zeit der Ruhe zu gönnen.

Jesus hat sich nach einer Reihe von Angaben öfter in die Stille zurückgezogen, vor Antritt seines Lehramts zu gesammelter Erwägung seines messianischen Wirkens, in seiner Berufstätigkeit zu ungestörter Gebetsgemeinschaft mit dem Vater. Wie Ähnliches bei alttestamentlichen Propheten vorgekommen ist, wird es im Leben aller Glaubenshelden seine Geltung behaupten, nicht aus biblischer Vorschrift, die nicht existiert, sondern aus innerlichem religiösen Bedürfnis.

Die Verirrung des Eremitentums entsprang den Büsseranschauungen der brahmanischen Religion und ist namentlich durch Vermittelung des Buddhismus nach Mesopotamien wie nach Ägypten übertragen. In beiden Gebieten übertrug sich im Zusammenhang mit asketischen Anschauungen das Einsiedlertum, das Clem. Rom. und Origenes noch ablehnten, in die Kirche, im dritten Jahrhundert begünstigt durch die furchtbare Auflösung der politischen und sozialen Verhältnisse im römischen Reich.

§ 38.

### **Illusionen.**

Göbel, *Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden*. Zeitschrift für historische Theologie. 1854. 57. Hase, *Neue Propheten*. Leipzig 1860. 61. Lemme, *Sünde wider den heiligen Geist*. Breslau 1883. Sachsse, *Ursprung und Wesen des Pietismus*. Wiesbaden 1884. Gerok, *Illusionen und Ideale*. Stuttgart 1886. Funcke, *Allerlei Typen ungesunden Christentums*. Bew. des Gl. 1899. Hofmeyer, *Gegensätze im Christenleben*. Hagen 1902.

Die im Glaubensleben auftretenden und seinen Bestand gefährdenden Illusionen sind:

- 1) der Wahn der Sündlosigkeit;
- 2) die Einbildung des Fertigseins;

- 3) die Verwechselung des Glaubenslebens mit Theorien oder Tätigkeiten oder Lebensformen;
- 4) die Verlegung der christlichen Sittlichkeit in Einzelheiten;
- 5) die individualistische Isolierung wie die Menschenverehrung;
- 6) das Inspirationswesen.

Die Lehre von der Sünde (Ponerologie) gehört als unerlässlicher Unterbau der Lehre vom Gnadenstande in die Dogmatik. Soll aber die Ethik nicht in den Abweg geraten, ein farbloses Idealbild zu zeichnen, so kann die Lehre von der Sünde nicht unberührt bleiben. Aber soll nicht unmethodisch verfahren werden, so darf die Ponerologie nicht aus der Dogmatik wiederholt werden, sondern kann nur unter dem Gesichtspunkt mit berücksichtigt werden, wieweit die Sünde noch ein Moment des Glaubenslebens ausmacht.

Die Eingliederung einer Ponerologie in die Ethik (Rothe, Luthardt, Köstlin) verschiebt die Grenzen von Dogmatik und Ethik.

1. Der Gnadenstand als Gegensatz des Sündenstandes schliesst die Herrschaft der Sünde aus (Röm. 6,2), aber nicht das Vorhandensein von Sünden (1. Joh. 1,8); er gewährleistet den fortwährenden Besitz der Sündenvergebung, stellt aber eben durch das fortwährende Bedürfnis derselben die Wirklichkeit von Sünden fest. Jede ernste und aufrichtige Erfahrung spricht denn auch die viel beklagte und demütig eingeräumte Tatsächlichkeit zahlreicher Widersprüche gegen die gottgewollte religiös-sittliche Normalität aus und erkennt in ihnen nicht bloss scheinbare, sondern wirkliche Sünden (Augustin, Luther, Calvin).

Wenn dagegen in Anknüpfung an die stoische Doktrin Gnostiker mit dem wahren Christenstand ihrer Vorstellung Sündlosigkeit verknüpften, so herrschte auch in der alten Kirche die weitverbreitete Neigung, nach der Taufe Reinhaltung von Sünde, mindestens jeder schwereren, zu fordern. Das vor Augustin ungebrochene Vertrauen zur natürlichen Kraft der Willensfreiheit legte den im Pelagianismus hervortretenden Gedanken nah, dass Sündlosigkeit nicht nur ein zu erstrebendes, sondern auch zu erreichendes Ziel sei. Und die Hochhaltung einer die Gesetzeserfüllung überbietenden Heiligkeit konnte die Voraussetzung begründen, dass sündlose Gesetzeserfüllung überschritten sei. Anabaptistische Schwärmer der Reformationszeit haben in der Bekehrung den Gewinn der Sündlosigkeit gefunden (Schmalk. Art. 3, 3, 33 ff.). Und pietistische Kreise haben oft in ihrer Forderung den Ernst des Heiligungsstrebens aussprechen zu sollen gemeint.

Die Behauptung angeblicher Sündlosigkeit scheitert aber an der Wirklichkeit. Das apostolische Selbstzeugnis bestätigt den im Gnadenstande vorhandenen Kampf zwischen Geist und Fleisch. Und besonders das Vaterunser als Jüngergebet zeigt das andauernde Bedürfnis der Schuldentlastung, also die Realität der Verschuldung. Und gerade Johannes, der stets am meisten für die Sündlosigkeit der Bekehrten ins Feld geführt ist, erkennt die Tatsächlichkeit wirklicher Sünde im Christenstande an (1. Joh. 1,7 ff. 2,1. 5,16; vgl. Jak. 3,2).

Als der Wirklichkeit widersprechend, zeitigt die Lehre von der Sündlosigkeit des Gnadenstandes die schwersten sittlichen Gefahren: einerseits muss sie aufrichtige Gemüter, wenn diese nach ihr sich Sündlosigkeit zuschreiben sollen und doch Sünden in ihrem Leben anerkennen müssen, zum Zweifel an der Gnade und zur Mutlosigkeit führen, und andererseits muss sie entschlossene Theoretiker zum Hochmut, und da sie doch Sünden nicht vermeiden können, aber nach der Theorie ihr Vorhandensein leugnen müssen, zu sittlicher Oberflächlichkeit oder Laxheit führen, weil alles in ihrem Leben den Charakter der Güte haben soll, sie diesen also auch dem Bösen zuschreiben müssen. Schwärmer sind deshalb wiederholt auf Grund dieser Theorie in grobe Sünde verfallen (Schmalk. Art. 3, 3, 42).

Über die sündlose Vollkommenheit vgl. unter § 58.

2. Der Wahn des Fertigseins im Gebiet der *securitas carnalis* ist hier als ausserhalb des Glaubenslebens liegend nicht zu berühren. Im Glaubensleben aber tritt er in mannigfachen Formen auf in praktischer Verkennung der Wachstümlichkeit des Christenstandes und der dadurch bedingten Stufen.

a) Indem die Erweckung eine religiöse Anregung bringt, die als Neubelebung empfunden wird, wird sie von vielen schon als Eintritt in den Christenstand angesehen, also mit der Bekehrung verwechselt (Apostelg. 8,16).

Im Abstand des Sünden- und Gnadenstandes bedeutet die Erweckung das Irwerden am ersteren unter dem Eindruck der *vocatio*, die dem Subjekt den Hinweis auf den zweiten nicht bloss objektiv gibt, sondern als subjektiv empfundenen lebendig macht. Darum hat die Erweckung, was Seeberg mit Unrecht leugnet, einen sehr deutlichen dogmatischen Inhalt. Der Unterschied des durch den Pietismus aufgebrauchten Ausdrucks Erweckung vom orthodoxen Ausdruck *illuminatio* liegt nur darin, dass jener praktisch-religiös, dieser einseitig intellektuell ist. Aber das ist daran richtig, dass die Erweckung ein Vorgang im Bewusstsein ist, zu dem die entscheidende Willensstat in der Bekehrung

hinzukommen muss. Darum bezeichnet die Erweckung den eigentlich „kritischen Punkt“ (Nitzsch, Martensen). Viele bleiben an ihm stehen. Viele, die ihn innerlich verwahrlosen und verflachen, fallen unwiderbringlich in das Weltleben zurück“ (Gal. 3,3).

b) Viele Gläubige begnügen sich mit der Bewegung des religiös-sittlichen Bewusstseins, die sie in der *conversio* erlebt haben (Off. 2,4), von den lebendigen Momenten der Frömmigkeit der Vergangenheit zehrend und in Verknöcherung erstarrend, ohne in der Lebendigkeit der Gottesgemeinschaft sich zu vertiefen (1. Kor. 10,12). Die *conversio*, als *vivificatio* erlebt, wird hier als Herstellung eines ein für alle Mal Fertigen angesehen mit Verkenntung des Gesetzes, dass Lebendiges unter stets neuen Lebenszuflüssen wachsen muss. Ein geistiger Besitz, weil er früher einmal gewonnen war, gilt dann dem Selbstgefühl als gegenwärtiger.

Dieser Laodicenerglaube ist in wahrhaft klassischer Weise von Johannes Off. 3,15 ff. geschildert. Er erklärt mehr wie alles andere den Abstand des nachapostolischen Zeitalters vom apostolischen.

Wer nur vom Kapital zehrt, ohne neu zu erwerben, kommt zurück.

c) Die Verwechselung der Bekehrung mit der Wiedergeburt ist nicht nur theoretisch verwirrend, sondern auch praktisch das Gemeindeleben schwächend, weil es viele Gläubige in die Stimmung versetzt, kein religiöses Ziel mehr vor sich zu haben. Ziellosigkeit aber bringt Aufgabelosigkeit und damit Stagnation (Kol. 2,18. Phil. 3,14).

α) Unter dem Eindruck der paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre begnügen sich viele mit der *justitia imputata* der Sündenvergebung, ohne nach Röm. 6,2 zu bedenken, dass die der Sünde Abgestorbenen nicht mehr in ihr leben sollen, und nach 6,16 ff. die in die Sphäre der Gerechtigkeit Eingetretenen die Zugehörigkeit zu ihr durch die Tat bewähren müssen (Gal. 5,13 ff.).

Hiermit berührt sich eng das der Tat entbehrende Christentum des Genusses.

β) Einzelne Anläufe der Aufraffung oder lebendigere Zeiten der Frömmigkeit werden von manchen für die ganze Heiligung genommen (1. Kor. 9,25 ff.).

γ) Der Besitz von Gnadengaben (Matth. 7,22) erweckt den Stolz der Höhe des Christenstandes, während nach 1. Kor. 12—14 diese erst in der Liebe liegt.



3. Die theoretischen Verkennungen des Wesens der Religion haben ihr Spiegelbild in praktischen Verirrungen des christlichen Lebens.

a) Der uralte Fehler alles Orthodoxismus, rechte Gläubigkeit mit der Rechtgläubigkeit zu verwechseln und die wirkliche oder in blinder Selbsttäuschung eingebildete Tadellosigkeit der Lehre für reines Christentum zu halten, ist ein Grundirrtum des Katholizismus seit dem 4. Jahrhundert (und früher), kehrt aber in allen Kirchen wieder und wiederholt sich auch bei dem modernen Fehlen des Anspruchs auf Orthodoxie in dem Weltanschauungschristentum aller Richtungen.

Manche halten sich schon darum für gute Christen, weil sie die orthodoxe Lehre leugnen, wie sich andere für weise halten, weil sie die Wissenschaft herabsetzen.

b) Jede kultische und moralische Tätigkeit kann im Gebiet der Religion den Schein wahrer Frömmigkeit hervorbringen und sich geben (1. Sam. 2,27 ff.), aber nur so, dass die Aktivität, welche die religiöse Rezeptivität verdrängt, sich selbst aushöhlt (Jes. 1,3 ff. Jer. 6,13. 23,15). Kirchliche und kirchenpolitische Bestrebungen, Vereinstätigkeit und selbst Religionsromantik müssen dazu herhalten, den Mangel echter Religiosität zu verdecken.

Manche bilden sich ein, Religion zu haben, wenn sie religionsphilosophische Untersuchungen und religionsgeschichtliche Forschungen anstellen, wie andere sich darum für sittliche Persönlichkeiten halten, weil sie in die Ethik hineinpfeuschen.

c) Gilt die Beobachtung kirchlicher Sitte in den weitesten Gebieten als ausreichende Bekundung christlicher Frömmigkeit, wie denn dieses Christentum der Sitte in der morgenländisch-orthodoxen Kirche seine besondere Pflege hat, so sehen manche schon im Mitmachen von Gebetsformen, Aneignung von Redeweisen, ja selbst in der Pflege von Trachten Zeugnisse der Glaubensstärke (Matth. 23,5).

4. Während der Wert der Almosen für die Wohlfahrtspflege tatsächlich sehr zweifelhaft ist, müssen sie Lieblosen als Anhalt des Bewusstseins dienen, in guten Werken durch die Liebe tätig zu sein. Rohe Rücksichtslosigkeit der innern Gesinnung sucht sich (1. Kor. 13,3) den Nimbus der Christlichkeit durch kirchliche Gaben anzueignen. Öffentliche Freigebigkeit wird lärmend benutzt, um die innere Unruhe über unlautere Selbstbereicherung zu übertönen. Unrechter Gewinn soll geheiligt werden durch

Spendungen aus demselben. Mängel der Wahrheit soll unangebrachte Derbheit der Bekenntnisfreudigkeit zudecken. In mannigfachster Gestalt verlegt sich so die Bewährung des Glaubens in Einzelbekundungen in der Richtung auf Gewissensbetäubung.

Aber auch wo diese geheime Tendenz nicht vorliegt, herrscht doch in der praktischen Glaubensbewährung weithin eine gewisse Einseitigkeit, weil für diese die bewusste Absicht, den Glauben in bestimmten Dingen betätigen zu wollen, massgebender ist, als dass eine schon realisierte Grundgesinnung der Liebe tatsächlich von innen heraus das Leben bestimmte.

Eben darum verbindet sich denn auch mit Glaubenshandlungen leicht die Selbstbespiegelung (Matth. 6,3), die sie vergiftet. Einfalt (Röm. 12,8) als Grundbestimmtheit der ganzen Herzensverfassung muss die gesamte sittliche Tätigkeit begleiten, wenn diese ihre Reinheit wahren soll.

Eucken, Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. S. 395: „Die grösste Gefahr droht heute der Religion von dem Hineinziehen in die kleinemenschlichen Interessen. Immer hatte sich die Religion dessen zu erwehren, von den Individuen zu einem blossen Mittel menschlichen Glücks, zu einer Art Glücksversicherung herabgesetzt zu werden . . . . Aber schwerlich ist je im Ganzen des Lebens so offen, wir möchten sagen, so schamlos wie jetzt die Religion unter den Gesichtspunkt der sozialen Nützlichkeit gestellt und als ein Mittel für weltliche und menschliche Zwecke behandelt; schwerlich war je mit so viel Unglauben so viel Affektation des Glaubens verbunden.“

5. Die Neigung, sich in sektenartigen Bildungen eine besondere Höhe des Christenstandes zur Verdeckung der Niedrigkeit desselben vorzuspiegeln, tritt sowohl in Gestalt falscher Selbständigkeit wie falscher Abhängigkeit auf.

a) Der Individualismus, der für sich etwas Besonderes in äusserlich auffallender Form haben will, glaubt häufig sein Christentum in der Absonderung betätigen zu müssen, die entweder nur zur Separation oder zum Übertritt zu einer Sekte führt. Das Bedürfnis, den Glaubensstand durch eine äussere Tat für das eigene und anderer Bewusstsein recht einleuchtend zu machen, mag die Trennung in vielen Fällen erklären, wo die Lauterkeit und der Ernst der Heiligung unzweifelhaft sind. In sehr vielen Fällen aber muss doch der äussere Glaubensakt der Zuwendung zu solchen, die für sichere Anwärter des Heils gelten, die innern Schäden verdecken. Gerade in den kleinen Kreisen, in die sich der separatistische Individualismus zurückzieht, gedeiht häufig

mit dem Stolz des „Volks Gottes“ und dem hochmütigen Richtegeist die Unfruchtbarkeit der geilen Reben.

b) Die Neigung, das Christentum an menschliche Namen zu ketten (1. Kor. 3,4. 1,12 ff.) verleitet die Unfertigkeit dazu, sich in den Schutz einer angesehenen religiösen Persönlichkeit zu stellen, so dass in der Abhängigkeit von ihr deren Nimbus auf die von ihr gedeckte Herde fällt.

Das „ich gehöre zu Apollos!“ (1. Kor. 1,12) hallt in modernen kirchlichen Bestrebungen wieder. Kinder am Christentum, die auf irgend einen gefeierten Namen schwören, halten sich für berechtigt, jeden als nicht voll anzusehen, der nicht gleich diesen Herdennaturen zur Anhängerenschaft eines Menschen gehört. Und wie schnell lassen sie manchmal ihre Götzen fallen!

6. So unzweifelhaft der dieses Namens werten Glaubenserfahrung, die als solche mit der gesunden Mystik identisch ist, die Realität göttlicher Gebetsantwort ist (Luk. 2,26), so schwer lässt sich in unendlich vielen Fällen die Eingebung Gottes von der Eingebung des Fleisches (Matth. 16,17) unterscheiden. Während bei denen, die auf göttliche Bekundungen Anspruch erheben, das Urteil anderer die Wahrheit nach dem Erfolg bestimmen muss, fehlt subjektiv jeder feste Massstab der Unterscheidung; nur muss man feststellen, dass, je mehr noch Eigenliebe und Eigenwille Geltung haben, die Offenheit des religiösen Bewusstseins für die Gottesgemeinschaft gehemmt ist. Die Ungesundheit des Inspirationswesens liegt nun darin, dass mit naiver Urteilslosigkeit und anspruchsvoller Zuverlässigkeit Eingebungen des Innern ohne Selbstzucht und Kritik für objektiv göttliche genommen und nicht mit der geziemenden Scheu vor Entblössung des Gebetslebens zurückgehalten, sondern mit unkeuscher Offenheit hinausgeredet werden, und die Verkehrtheit darin, dass es sich nicht in unbedingte Abhängigkeit von der objektiven Offenbarung stellt, sondern für die subjektiven Eingebungen eine selbständige Geltung beansprucht. Mögen die Eingebungen, wo sie sich, wie bei den Irvingianern, auf apokalyptische Dinge beziehen, minder gefährlich sein, weil sie hier nur Schwärmerei veranlassen, so sind doch auch diese irreführend, weil sie den Schwerpunkt des Glaubens in Nebendinge verlegen. Bedenklich aber werden sie, sowie das sittliche Gebiet von ihnen ergriffen wird. Wo aber die Heilige Schrift über gut und böse deutliche Auskunft gibt, ist das Wort Gottes der Leitstern des christlichen Handelns; ob Barmherzigkeit zu üben sei oder nicht, ob die Wahrheit zu sagen sei u. s. w., darüber ist nicht erst Gottes

Stimme in der Form einer Eingebung zu suchen. Allerdings entstehen ja nicht überall Greuel wie die der Münster'schen Rotte auf Grund des Inspirationswesens; aber schwere sittliche Schäden hat es genug veranlasst, und eine Verwirrung der ethischen Klarheit birgt in jedem Falle schwere Gefahren. Die Erforschung des Willens Gottes im Gebet darf also in keinem Falle die Gebote Christi zweifelhaft lassen oder machen, sondern darf sich nur auf Grund der biblischen Offenbarung über Unsicherheiten der Selbstbestimmung hinausführen lassen.

Man vergleiche den instruktiven Artikel Göbels über Inspirierte in der 2. Aufl. der Realenc. Bd. 6. Dieser Bericht über eine Bewegung enthält einfach schon in der Erzählung der Entwicklung eine Kritik des ganzen Inspirationswesens.

In angeblichen Offenbarungen, bei denen die Geistesprüfung (1. Thess. 5,21. 1. Kor. 14,29. 1. Joh. 4,1) nicht geübt wurde, liegt die Geburtsstätte des Irvingianismus, der durch den Tod der 12 Apostel, welche die Gemeinde auf die sichtbare Wiederkunft Christi vorbereiten sollten, in der Zuverlässigkeit der Eingebungen, auf denen er ruhte, kläglich gescheitert ist.

Hinsichtlich des Besitzes der Gnadengaben des heiligen Geistes rühmt sich die katholische Kirche nach Bellarmin besonders der „Herrlichkeit der Wunder“ und des „prophetischen Lichts“. Wie wir ihr die Herrlichkeit der Wunder von Trier, Kevelaar, Lourdes u. s. w. gern gönnen, so beneiden wir sie auch nicht um die angeblichen Offenbarungen.

Was haben denn die Träume, Halluzinationen und Visionen der Nonnen und anderer Inspirierten von den Anfängen des Mittelalters bis zur Katharina Emmerich und ihren Nachfolgerinnen für inhaltlichen Wert? Sie gehören doch ihrem Hauptinhalt nach der Pathologie der Religionsgeschichte an.

---

## § 39.

### Die Welt.

A. Ritschl, Welt. Realenc. B. 16. Leipzig 1885. Jul. Müller, Christl. Lehre von der Sünde. 5. Aufl. Breslau 1867. Cremer, Biblisch-theol. Wörterbuch. Art. κόσμος.

Die Welt als den Ort der zeitlichen Existenz für ein Übel erklären, heisst die Existenz selbst (wie vom Pessimismus geschieht) als ein Übel hinstellen, was der christlichen Auffassung der Welt als göttlicher Schöpfung direkt widerspricht. Aber wenn auch als Schöpfung Gottes mit der Vollkommenheit aus-



gestattet, die ihr als Ausdruck der Weisheit Gottes (Spr. 3,19. 20. 8,22 ff.) zukommen muss (Gen. 1,31), bleibt die Welt doch immer, als von Gott unterschieden, demgemäss als sein Nichtich (Rothe) ihm relativ entgegengesetzt, mit Endlichkeit behaftet (1. Kor. 7,31), und Endlichkeit schliesst Unvollkommenheit in sich (Röm. 8,20 ff. Pred. 1,2 ff. Hiob 15,15). Demgemäss entspricht der christlichen Weltanschauung die Ewigkeitshoffnung, die sich aus dieser Welt der Vergänglichkeit heraus nach der oberen unvergänglichen Welt sehnt. Die „Weltverneinung“ (Kol. 3,2) der Ewigkeitssehnsucht, mit der die christliche Freiheit von der Welt unauflöslich verknüpft ist, ist nicht nur berechtigt, sondern im wahren Christenstande unerlässlich.

Da der Mensch vermöge seiner Leiblichkeit in Wechselwirkung mit der äusseren ihn umgebenden Natur auf Weltaneignung angelegt ist, so bietet ihm die endliche Welt auch die Reizungen, den Gütererwerb so zu vollziehen, dass die endlichen Güter die Ewigkeitsbestimmung zurückdrängen. In dieser Hinsicht gibt die rechte religiöse Stellung zu Gott auch das richtige Verhältnis zur Welt. Da die von aussen kommenden Reize der Welt Dinge der innern Begierde verführerisch werden, fordert die hier in Betracht kommende Weltverneinung (1. Joh. 2,15. 17) die Ersetzung des innern Weltsinns durch den Ewigkeitssinn, der sich über die *auri sacra fames* u. dergl. erhebt. Auch in dieser Hinsicht kann die Welt nicht als Übel beurteilt werden; denn wenn sie dem Menschen die irdischen Güter bietet, so liegt es am Menschen, wenn sie ihm verführerisch werden.

Aber für die biblische Betrachtung tritt unter den Gesichtspunkt des Übels der Begriff des *κόσμος* in seiner besonderen Beziehung auf die Menschheit, selbstverständlich nicht hinsichtlich der Existenz der Menschheit als solcher, die den Boden des göttlichen Weltzwecks und Heilsplans bildet, und die ja doch die Voraussetzung aller Einzelexistenzen ist, sondern hinsichtlich ihres Unterschieds von und damit ihres Gegensatzes zu der oberen himmlischen Welt und hinsichtlich der seit Adam in ihr herrschenden Sünde. In dieser Beziehung bedeutet die Welt die dem Geist Gottes abgewandte, damit der Ewigkeit entgegengesetzte endlich-irdische Gesamtgesinnung der kreatürlichen Menschheit (Joh. 15,19. 17,14 u. s. w.). Aus dieser endlichen Einheit des natürlichen Gesamtlebens, das durch die Erbsünde verbunden und von der Sünde beherrscht ist, scheidet der Jünger Jesu zwar in der Bekehrung prinzipiell aus (Joh. 17,14), tatsächlich aber bleibt er, da das *peccatum originale* im Gesamtleben der Mensch-

heit die Form eines peccatum naturale hat, durch sein natürliches Wesen mit ihr verknüpft. Eine Weltverneinung äusserer Weltflucht ist daher — abgesehen von ihrer Bestimmungswidrigkeit — sinnlos, da jeder Mensch den Zusammenhang mit der endlichen Menschheit in seinem leiblichen Organismus mit sich trägt und nur mit der Weltstellung selbst aufgeben könnte. Die vom Christentum geforderte und zu fordernde Weltverneinung (1. Joh. 2,15—17. Jak. 4,4) liegt nach Joh. 17,14 in der Bekehrung und vollzieht sich dauernd in der innern Loslösung von der Welt bis zur Wiedergeburt (1. Joh. 5,18). Jede Weltliebe ist 1. Joh. 2,15 ff. Jak. 4,4 verworfen, so dass es verkehrt ist, mit Luthardt von christlicher Weltliebe zu reden.

1. Es ist ganz unleugbar und unzählige Male ausgesprochen, dass die Weltstellung dem Menschen als solche die fortwährende Versuchung bietet, sich an die Endlichkeit zu verlieren und den Ewigkeitsberuf zu vergessen. Da aber eben diese Weltstellung die Voraussetzung des Ewigkeitsziels bildet, kann dieselbe so wenig als Übel beurteilt werden wie die menschliche Existenz selbst. Hat heidnischer Sinn diese wegen des irdischen Elends oft für ein Übel erklärt, so wird sie zu einem wirklichen Übel dem unbussfertigen Sinn (Matth. 26,24), der die Gnade von sich stösst, also der persönlichen Verschuldung. Der Gläubige kann die irdische Existenz nur als eine mangelhafte ansehen gegenüber dem transzendenten Herrlichkeitsstande (Phil. 1,21 ff.). Aber die mit dem Stehen in der endlichen Welt unvermeidlich verknüpfte Anreizung zu irdischer Gesinnung (1. Joh. 2,15. 2. Petr. 1,4) gibt dem Christen keinen Anlass zu pessimistisch-dualistischer Weltbeurteilung, sondern nur zu vertieftem Ernst der Heiligung.

Eine dualistische Beurteilung der Welt ist geübt von dem Parsismus und in seiner Gefolgschaft eine dualistisch-pessimistische Beurteilung der irdischen Existenz von dem im 3. Jahrhundert unter Mitwirkung buddhistischer und chaldäisch-babylonischer Einflüsse entstandenen Manichäismus. So wenig der Manichäismus mit christlichen Ideen zu tun hat, so wichtig ist er in seiner Verbreitung über die Gebiete der alten Christenheit zur Ausbreitung der Stimmung geworden, die das katholische Mönchtum geschaffen hat. Die theoretische Weltverneinung, die hier in der Objektivierung der Sünde und des Übels in einer ursprünglich bösen Weltmacht liegt, hat zur unausweichlichen Folge die praktische Weltverneinung, welche in der Ablehnung alles dessen, in dem das Böse sich materielle Gestalt gibt, sich vollziehen muss. In der Verwerfung von Fleisch und Wein, der Ehe und des Eingriffs in die Lichtwelt (auch durch Arbeit), wenigstens für die electi (signaculum

oris, sinus, manus), setzt sich die positive und innerliche religiös-sittliche Aufgabe in eine negative und äusserliche, teilweis diätetische um. Die Physik mythologisch-phantastischer Weltanschauung spiegelt sich in der Ersetzung der Ethik durch physikalische Asketik.

2. In dem biblischen Begriff *κόσμος* ist das sündige Gesamt-leben der natürlichen Menschheit, als dem durch Christum erschlossenen Reich Gottes entgegengesetzt (1. Joh. 5,19), als Einheit gedacht. Zwar ist das Böse in sich wesentlich negativ, es ist zerrüttend und zerstörend und wirkt darum auflösend auf den Bestand der menschlichen Gesellschaft. Aber ist die Sünde auch nicht Gemeinschaft stiftend, sondern zersetzend, so begründet sie eben doch in der Gleichartigkeit des irdisch-kreatürlichen Sinns des *αἰὼν οὗτος* eine gewisse Einheit identischer Gottesferne (Gal. 1,4 Röm. 12,2. 1. Kor. 11,32). Dieses in sich zusammenhängende natürliche Menschenwesen (Gal. 1,4), in dem die *ἡμαρτία* herrscht und mit ihr der *θάνατος* (Röm. 5,12 ff.), bildet in seiner gottlosen und widergöttlichen Einheit, die sich in der gottfeindlichen Welt-macht des Satans als des *ἔρχων τοῦ κόσμου* (Joh. 12,31. 14,30) zu-spitzt, ein Reich (Matth. 12,26) des Bösen, das sich mit der Hölle (Matth. 25,41) und den widergöttlichen Weltmächten (Eph. 6,12) zu einem Reich der Finsternis zusammenschliesst (Kol. 1,13).

Sind die Christen durch die Erlösung diesem Reich der Finsternis als einem durch Christum gebrochenen (1. Joh. 3,8. Kol. 2,15) prinzipiell entrückt (Gal. 1,4. Apostelg. 26,18), so sucht die Welt die Gläubigen immer wieder in ihren Bannkreis hinein-zuziehen, indem sie auf sie wirkt durch ihren Hass und durch ihre Freundlichkeit.

a) Das Reich Gottes, senfkornartig wachsend (Matth. 13,31 f.), sauerartigeig fortwirkend (13,33), setzt sich auf Erden durch in expansiver Zurückdrängung der Welt, in intensiver Durchdringung der verschiedensten Lebenssphären. Notwendig setzt das Reich der Welt dem Richtspruch des Evangeliums über alles sündige Wesen (Joh. 7,7) wie seiner das Leben aus Gott begründenden Verbreitung den Selbsterhaltungstrieb entgegen, der den Tod der Natürlichkeit abzuwehren sucht. Das Bestreben der Welt, sich dem Reiche Gottes zum Trotz zu behaupten, wird nicht bloss dem Zeugnis des Evangeliums gegenüber, sondern sogar der Existenz des Reichs Gottes gegenüber, die schon als solche das Verwerfungsurteil über die sündige Welt ist, zu dem Hass, der das Reich Gottes zu vernichten sucht (Joh. 15,18. 1. Joh. 3,13). Das Kreuz Jesu Christi ist in dieser Hinsicht die Signatur jedes

echten Christenstandes, da der Hass der Welt gegen das Reich Gottes Christo wie den Christen gegenüber identisch ist (Matth. 10,24. Joh. 15,20). Der Hass gegen Christum wie der Hass gegen seine gläubigen Jünger ist völlig der gleiche: Christushass ist Jüngerhass, und Jüngerhass ist Christushass. Darum muss sich echte Jüngerschaft am Hass der Welt erproben (Joh. 17,14). Jede wahrhaft christliche Gemeinschaft kann des Hasses der Welt sicher sein; und jede sogenannte christliche Organisation, die den Beifall und das Wohlgefallen der Welt hätte, hätte schon darin den Beweis ihrer Verweltlichung, ebenso wie jeder sogenannte oder vermeintliche Christ, der freudige Zustimmung der Gesinnungsgenossen unter den ausgesprochensten Weltkindern findet, schon in der Liebe der Welt den Tatbeweis seines Fernseins vom Reiche Gottes hat.

Mancher gebärdet sich als Christ, der durch sein Verhalten gegen die gläubigen Jünger Jesu beweist, dass er, am Kreuz Christi gemessen, in den Kreis der Verräter, der Verfolger, wenn nicht gar der rohen Kriegsknechte, die Jesum misshandelten, gehört.

Lassen sich viele durch den Hass der Welt einschüchtern, irre machen (Joh. 16,35), ja zum Abfall bewegen, so lässt sich der wahrhaft in Christo Gegründete durch die „Feuerprobe“ (1. Petr. 4,12 ff.), die den Ungefestigten zur gefährlichen Versuchung wird, nicht befremden, sondern sieht in der Teilnahme an den Leiden Christi die Probe des Jüngerstandes, die ihm die Gewähr der Verherrlichung ist (1. Petr. 4,13 ff. Röm. 8,17).

b) Will der Geist der Welt durch seinen Hass die Gemeinde des Reichs Gottes vernichten, so will er sie aufsaugen durch anziehende, lockende und darum verführerische Freundlichkeit. Innerlich nicht mehr von der Welt, ist der Gläubige durch tausend Bande mit ihr verflochten (Joh. 17,11. 15). Und wie viele Beziehungen in Verhältnissen, die von weltlicher Gesinnung durchtränkt sind, Anforderungen zu einem dem Reiche Gottes widersprechenden Verhalten (1. Kor. 10,19 ff.) nahelegen, ja auferlegen, so wird Reichsgottesgesinnung bei vielen Vorgängen als störend, mindestens als fremdartig empfunden. Die natürliche menschliche Neigung, wenn auch nicht zu gefallen, so doch mindestens kein Missfallen zu erregen, führt in dieser Richtung viele Christen zu Anschmiegung und Einfügung, welche die Versuchung zur Verleugnung mit sich bringt (2. Tim. 4,10). Wie viele verwandtschaftliche und gesellschaftliche Beziehungen trotz solcher Gefahr als unaufgebbar erscheinen, so wird das Aufgeben mancher



Beziehungen, die ohne Sünde nicht festgehalten werden können, von manchen als schweres Joch, wenn nicht als unerträgliche Last empfunden. Sinken an dieser Versuchung viele in das Weltleben zurück, so muss der echte Jünger Jesu alles für Schaden erachten (Phil. 3,7 ff.) gegenüber dem Gewinn des höchsten Guts in Jesu Christo.

3. Ist die Wurzel und das Wesen der Sünde die Selbstsucht, und stellt diese sich gegensätzlich gegen Gott und die Nächsten, so nimmt sie in ersterer Hinsicht in der Richtung nach aussen die Form der Weltliebe an (Jak. 4,4. 1. Joh. 2,15). Die Weltliebe zeigt sich

a) intellektuell: in der Abhängigkeit von weltlicher Weisheit und Erkenntnis (1. Kor. 1,20. 2,6);

b) im Willen: in der Teilnahme an weltlichen Bestrebungen (Apostelg. 21,20);

c) im Gefühl: im falschen Vertrauen auf Menschen und in der Abhängigkeit von irdischen Dingen, dem auf der andern Seite die feige Menschenfurcht, das Hangen an sinnlichen Gütern wie die Traurigkeit über ihren Verlust entspricht (Apostelg. 5,1 ff. u. s. w.).

d) im Trieb: in dem die Seele von Gott ablenkenden Trachten nach Geld, Ehre und Lust (Matth. 6,19).

Indem in all diesen Beziehungen die Berufung vor das grosse Entweder—Oder stellt (Matth. 6,24), löst die Bekehrung zwar vom Hingegebensein an die Welt, hebt aber, da der neue Mensch auf dem Grunde des alten erwächst, nicht ohne weiteres alle Weltbeziehung auf, sondern lässt in vielen zunächst manche weltliche Neigungen fortbestehen. So sehen wir

a) bei korinthischen und kolossischen Gläubigen die Schätzung weltlicher Weisheit in Form unchristlicher Überschätzung (1. Kor. 1,18 ff. Kol. 2,8. 20) fortwirken; und so wird gegenwärtig bei vielen die Klarheit des Christenstandes vermöge der Durchtränkung mit weltlicher Wissenschaft beeinträchtigt.

b) Wie viele Gläubige aus den Juden in falschem Nomismus (Apostelg. 15,1. 24. Gal. 2,4 u. s. w.) und Rationalismus (Röm. 9—11 u. s. w.) hängen blieben, so sind auch viele Christen der Gegenwart so von irdischen Bestrebungen, Standesinteressen, sozialen Zielen, politischem Chauvinismus hingenommen, dass ihnen das Reich Gottes noch nicht das höchste Gut geworden zu sein scheint.

c) Menschenknechtschaft, Liebedienerei, selbstwillige geistige Sklaverei, Gebundensein an Menschen verwirrt zu allen Zeiten

die Gemeinschaft mit Gott ebenso wie die innerliche Fesselung an bestimmte Freuden und bestimmte Elemente der Daseinsfreudigkeit, ohne die man sich das Leben nicht denken kann.

d) Heisst die Geldgier 1. Tim. 6,10 die Wurzel alles Bösen, die manche vom Glauben abgeführt hat, so zeigt sich der sinnliche Trieb in jeder Richtung auf irdische Güter als die Kraft der versuchlichen Welteinflüsse (1. Joh. 2,16).

Wenn der Weltsinn in Bekehrten eine solche Macht behauptet oder wieder wird, dass sie sich mit diesem einzurichten oder zu paktieren oder ihn zu beschönigen oder gar zu rechtfertigen suchen, so entsteht ein Zustand der Halbheit in einem weltförmigen Christentum (Röm. 12,2), das leicht in die Welt zurückführt (2. Tim. 4,10). Weil die Umkehr von dieser Weltförmigkeit schwieriger ist als die Bekehrung selbst, findet sie beim Apokalyptiker die entschiedenste Verurteilung (3,15. 16). Und darum fordert die Gefahr der Weltliebe den wachsamsten Ernst der Heiligung.

Je höher die soziale Stellung ist, desto schwieriger ist die Sonderung von der Welt nach ihrer verführenden, in die Sünde hineinziehenden Macht. Wer nichts zu verlieren hat, hat viel grössere Freiheit der Beweglichkeit als der, dem es um seine Stellung in der Welt in irgend einer Form zu tun ist. Stellt in dieser Hinsicht Reichtum (Luk. 18,22 ff. 16,13. 19 ff.), Ansehen und Machtstellung (Joh. 5,44. 7,48. 12,43. Matth. 23,13), Bildung und Wissen (Matth. 11,25, 1. Kor. 1,19) schon der Bekehrung schwer zu übersteigende Schranken entgegen (1. Kor. 1,26 ff.), so werden die in jenen Faktoren liegenden Weltbeziehungen zu immer neuen Versuchungen, in die Welt zurückzufallen.

4. Da die sittliche Aufgabe das Individuum in die menschliche Gesellschaft stellt, so ist das eremitisch-mönchische Lebensideal der Weltverneinung in Form der Weltflucht verwerflich. Ist das Geltendwerden dieses Ideals in der Kirche verständlich in einer Zeit, in der die Besseren an der Gestaltung des öffentlichen Lebens nach sittlichen Grundsätzen und daher der sittlichen Selbstbewahrung im öffentlichen Leben verzweifeln, ist die Pflege jenes Ideals verständlich bei empfindsamen Seelen, welche die Gesellschaft, die sie rauh berührt oder tief verwundet hat, fliehen möchten, so ist es doch in sich ebenso wenig berechtigt, wie der Menschenhass oder die Menschenverachtung, die aus einer Reihe übler Erfahrungen der Schlechtigkeit oder Elendigkeit erwachsen. Vielmehr, da sich der christliche Charakter als sittlicher einzig bilden kann in der Gemeinschaft, muss der Glaube sich gerade in ihr in der Kraft der Heiligung bewähren. Nicht

der lebt in der Heiligung, der sich allen Möglichkeiten der Versuchung äusserlich entzieht, sondern der, der die Versuchungen, welche die Gesellschaft bietet, in der geistlichen Waffenrüstung des Glaubens besiegt. So wenig die Flucht Sieg ist, so wenig ist die Weltflucht Besiegung der Versuchungen. Nicht also hat der Christ sich negativ zur Welt in dem Sinne zu verhalten, als wenn die Gesellschaft mit der Welt identisch wäre, sondern in dem Sinne, dass er die Sünde negiert, die dem Gesamtleben anhaftet. Und da die sittliche Gesinnung sich gerade in Wechselwirkung mit der Gemeinschaft erproben muss, besteht die rechte Negation der Welt in der Weltüberwindung (1. Joh. 5,4. 5) mit Vermeidung des Weltsinns (4,4). Zum reinen und unbefleckten Gottesdienst gehört Jak. 1,27 das Sichfreihalten vom Schmutz der Welt. Die Weltüberwindung hat in dieser Beziehung das innere Loswerden von weltlicher Gesinnung zum unerlässlichen Korrelat. Eine angebliche Weltüberwindung, die der Verneinung des Weltsinns entbehrte, führte nicht zur libertas christiana, sondern zu einer Fleischesfreiheit, die in Weltknechtschaft umschlug (1. Kor. 7,31).

Jak. Burckhardt, Die Zeit Konstantins. 2. Aufl. Leipzig 1880. S. 384: „Einen ganz gesunden Zustand der Gesellschaft und des Individuums setzt dies Einsiedlerleben nicht voraus; es gehört vielmehr in Zeiten der Krisis, da viele gebrochene Gemüter die Stille suchen, während zugleich viele starke Herzen irre werden an dem ganzen Erdenleben und ihren Kampf mit Gott fern von der Welt durchkämpfen müssen.“ „Jene Einsiedler sind es gewesen, die dem ganzen geistlichen Stande der folgenden Jahrhunderte die höhere asketische Haltung des Lebens oder doch den Anspruch darauf mitteilten; ohne ihr Vorbild wäre die Kirche, d. h. der einzige Anhalt aller geistigen Interessen völlig verweltlicht und hätte dann der rohen materiellen Gewalt unterliegen müssen.“ Zahn, Konstantin d. Gr. und die Kirche. S. 30: „Im ersten Jahrhundert seines Bestehens ist das Mönchtum ein ehrwürdiges Zeugnis gegen die Lüge der konstantinischen Schöpfung.“

Traurig genug, wenn der Zustand der Kirche sich im 3. Jahrhundert derartig verweltlichte, dass nur der Irrweg des Einsiedlertums einen Wall dagegen aufrichtete. Immerhin kann man es als historische Erscheinung in seiner Weise würdigen. Aber geschichtliches Verständnis ist sehr verschieden von christlicher und moralischer Billigung. Die hohl gewordene Schale ist von der Reformation beiseite geworfen und hätte von der ganzen Kirche verworfen werden sollen.

Mönchische Weltflucht ist dem protestantischen Boden an sich fremd und ist nur bei einzelnen Schwärmern unter dem Einfluss der quietistischen Mystik hervorgetreten. Aber Weltverneinung in der Art der mönchischen liegt überall da vor, wo die Frömmigkeit sich in der

Ablehnung bestimmter äusserer Dinge als solcher erproben soll. Demgemäss konstatierte die Konk.-Form. 12 bei den Anabaptisten novum quendam monachismum. Und so hat sich auch bei manchen protestantischen Mystikern ein Stich ins Mönchtum gezeigt.

Die evangelische Verleugnung des weltlichen Wesens hat mit mönchischer Weltverneinung garnichts zu tun. Die Verneinung des Weltsinns, der Weltliebe und der Weltlust, wie sie der Pietismus pflegte, ist in ihren Wurzeln biblisch-evangelisch. Aber in der Umsetzung in ein bestimmtes Programm kam dann allerdings der Pietismus dazu, bestimmte äussere Dinge oder Handlungen als solche, die der Sphäre der ersten Schöpfung angehören, nicht bloss als natürlich, sondern als natürlich-sündig zu verurteilen und der Frömmigkeit zu versagen; und das ist es, was man neuerdings für mönchische Weltverneinung ausgibt, während es tatsächlich nur eine Übertreibung des im Christenleben nicht nur berechtigten, sondern notwendigen Strebens ist, jede Fleischeslust und Augenlust zu meiden. Von diesem Streben aus sind wie schon 1. Kor. 7 bei vertieftem Ernst der Heiligung stets Abirrungen erwachsen und werden es immer wieder tun. Man missversteht aber die Dinge vollständig, wenn man diese pietistische Heiligungsstrenge mit den Bestrebungen verwechselt, die dem antiken Dualismus von Geist und Materie oder dem parsischen Dualismus von Licht und Finsternis oder dem akosmistischen Pantheismus in seiner Negation des Endlichen erwachsen sind.

Während die pietistische Weltverneinung in ihrer unrichtigen objektiven Verwerfung der „Mitteldinge“ nur eine Übertreibung des an sich christlich Notwendigen ist, ist an sich unchristlich der von vielen Namenchristen gepflegte grobe und feine Epikureismus, mag das Genussleben nun die Formen der Üppigkeit oder ästhetischer Schwelgerei annehmen.

---



### 3. Hauptstück.

## Die Unterstützungsmittel des sittlichen Werdens. (Christliche Güterlehre.)

---

### § 40.

#### **Die Güter im christlichen Sinne.**

Ch. F. Schmid, Christl. Sittenlehre. Stuttgart 1861. Kähler, Tugend, Tugendmittel. Realenc. B. 16. Leipzig 1885. Köstlin, Christl. Ethik. Berlin 1899.

Das hier zu Behandelnde hat die ältere Moral gewöhnlich (noch C. F. Schmid und Kübel) unter dem Begriff des Tugendmittels behandelt, den Reinhard (IV, § 416) bestimmt als das, „was einen vorteilhaften Einfluss auf die wirkliche Ausübung und Vollbringung pflichtmässiger Handlungen hat“, oder, was den Menschen „in den Stand setzt, seinem guten Willen zu folgen und die Schwierigkeiten, welche sich dabei zeigen, zu überwinden.“ Als Einteilungen der Tugendmittel gibt er an 1. solche, welche die Schrift erwähnt und welche nicht, 2. solche, welche gegeben sind, und welche man veranstalten muss, 3. Mittel der Enthaltung und der Übung, 4. solche, welche jeder für sich allein, und welche man mit andern zugleich gebraucht, 5. Mittel der Erkenntnis, der Belebung zu Gefühlen, der Stärkung guter Gesinnungen, der Gründung und Befestigung nötiger Fertigkeiten, der Erhaltung sittlicher Wachsamkeit und der Beruhigung im Leiden, 6. geistige und sinnliche.

Figuriert unter diesen Tugendmitteln „die rührende Kraft der Natur“, so beweist der Mangel der spezifisch christlichen Bestimmtheit zur Genüge die rationalisierende Zerflossenheit der Betrachtung. Bei Baumgarten-Crusius figurirte unter den Tugendmitteln ausser Jesu, der Kirche und dem Gebet auch Natur und Kunst, sogar das Schauspiel. Hierin schon zeigt sich die verflachende Wirkung der falschen Terminologie. Die „Tugend“ ist kein spezifisch christlicher Begriff, und schon darum ist der Begriff des Tugendmittels für die christliche Ethik unbrauchbar; zudem erweckt er für die sittliche Gesinnung

den Eindruck eines künstlich zu Machenden. Und blosse „Mittel“ sind die hier zu besprechenden Dinge durchaus nicht; liegt ja doch offenbar in der Auffassung des Gebets als Tugendmittels (Reinhard) eine Degradierung desselben, wie klar ist bei Kant, der dem Gebet „höchstens den Wert eines Mittels zur Belebung der moralischen Gesinnung“ zugestand.

Rothe hat die Tugendmittel aus dem Gesichtspunkt der Asketik entwickelt und daher als „Massregeln seiner Selbsterziehung zur Tugend“ bestimmt (§ 861. 870); er urteilt daher: „Je mehr ihr Gebrauch bei dem Individuum zurücktreten kann, desto besser ist es mit diesem beschaffen.“ Wenn er aber diesem Gesichtspunkt Wort Gottes, Gebet, Sakrament u. s. w. unterordnet, so zeigt sich darin die Verkehrtheit des Begriffs.

Köstlin hat den Begriff beanstandet; er ist aber als unchristlich pelagianisch zu verwerfen.

Notwendig gestaltet sich die christliche Güterlehre nach der Lehre vom höchsten Gut. Ist dieses das Reich Gottes, so ist ein Gut im christlichen Sinne das, was dem Gläubigen zur Erreichung desselben dient. Und wenn wir unter den allgemeinen Begriff des Guts alles befassen mussten, was dem menschlichen Selbsterhaltungstrieb dient, und sich hieraus der Unterschied zwischen den Gütern ergibt, die der irdischen Selbsterhaltung dienen, und denen, welche dem Christen für die Selbsterhaltung zum ewigen Leben förderlich sind, so ist festzustellen, dass die natürlichen, endlichen Lebensgüter vom Glaubensstande aus darum nicht zu negieren sind, weil die irdische Berufsstellung den ethischen Boden des Erstrebens des Ewigkeitsziels bietet. Die Realität der irdischen Güter zu leugnen, wozu schon in der alten Kirche unter dem Einfluss der judenchristlichen Hochschätzung der Armut und des stoischen geistigen Verzichts auf alles Äussere eine breite Neigung vorhanden war, wäre Schwärmerei; ihre schlechthinnige Unterordnung unter das höchste Gut zu unterlassen, gehört rationalistischer Weltförmigkeit an. In jedem Falle also sind die endlichen Güter, sinnliche wie geistige, von den spezifisch christlichen deutlich zu unterscheiden mit Feststellung der Tatsache, dass jene dem Menschen, wenn sie ihm zur Heilserlangung hinderlich sind, zu Übeln werden. Ein Gut im spezifisch christlichen Sinne ist alles das, was dem Christen dient zur Förderung der religiös-sittlichen Selbstbetätigung oder christlichen Charakterbildung, was also mit Rücksicht auf das Ewigkeitsziel zur Pneumatisierung der Persönlichkeit beiträgt.

Reinhard befasst unter die Tugendmittel die Vorkehrungen, welche die bürgerliche Gesellschaft wider das Laster trifft. Dass diese der all-

gemeinen Moral dienen, ist ebenso klar wie, dass sie für die spezifisch-christliche Charakterbildung nicht in Betracht kommen. Die natürlichen sittlichen Sphären als die Gemeinschaften, die den Menschen tragen, und auf die der Christ zu wirken hat, kommen als der Boden seiner sittlichen Selbsttätigkeit in Betracht, fügen sich aber nicht dem Begriff des Guts im spezifisch christlichen Sinne ein. Das zeigt sich darin, dass z. B. Familie und Beruf dem Einzelnen zwar Förderungsmittel im Christenstande, aber ebensowohl auch Hemmnisse werden können.

1. Obgleich von den natürlichen Gütern im Einzelnen hier nicht zu handeln ist, ist doch im Allgemeinen grundlegend festzustellen, dass der Christ als irdisch-endliche Persönlichkeit von ihnen gar nicht absehen kann, wie auch der kynische Stoiker, der Neuplatoniker und der Eremit von ihnen nicht ganz absehen konnte, da mindestens Nahrung und doch auch für den schmutzigsten Einsiedler ein Minimum von Kleidung unerlässlich ist, und dass der Christ zum Zweck der gottgewollten Lebenserhaltung zum Erwerb und zur Bewahrung von Gütern die Gewissensverpflichtung hat, da kein Arbeitsfähiger sittlich berechtigt ist, vom Bettel zu leben (2. Thess. 3,10 ff. 1. Thess. 4,11). Die irdischen Güter bleiben also trotzdem, dass sie durch das höchste Gut zur Minderwertigkeit herabgedrückt werden, auch für den Christen Güter, wenngleich sein auf die Ewigkeit gerichteter Selbsterhaltungstrieb sich in keiner Weise mehr mit ihnen als endlichen und vergänglichen identifiziert. Ist das Erstreben und Gewinnen von Gütern berechtigt und sittlich notwendig, so gibt doch den christlich bestimmenden Massstab die Erhaltung der sittlichen Persönlichkeit als zwar zur Ewigkeit bestimmten, aber auf Erden wirkenden. Der Umfang dessen nun, was zur Lebenserhaltung und Lebensführung gehört, ist nach Alter, Geschlecht und Stand sehr verschieden und lässt sich nur nach dem Mass der individuellen Bedürfnisse bestimmen. Ein über dieses Mass hinausdringendes Trachten nach irdischen Gütern ist nach 1. Tim. 6,7 ff. als dem Ewigkeitsberuf widersprechend unchristlich. Nun kann ja dem Christen ein über dieses Mass hinausliegender Besitz zufallen, oder die Berufstätigkeit kann zu weiterreichendem Erwerb führen — auch ohne Geldgier. In diesem Falle müssen die das Bedürfnis übersteigenden Güter dem Aufbau des Reichs Gottes, wenn ihr Haben nicht irreligiös sein soll, der Gemeinschaft, wenn es nicht unsittlich (in christlichem Sinne) sein soll, dienstbar gemacht werden.

Der 1. Tim. 6,8 ausgesprochene Gesichtspunkt, dass wir, wenn wir Nahrung und Kleider haben, uns daran genügen lassen

sollen, ist ein feststehender Grundsatz christlicher Genügsamkeit (Phil. 4,11 ff.; vgl. Sir. 29,28. 3,19). Damit wird freilich die Tatsache nicht aufgehoben, dass je nach dem Mass der Bildung darüber hinausgehende Lebensbedürfnisse der äusseren und geistigen Kultur ihre Berechtigung haben. Aber bei keinem Verlust von irdischen Gütern kann der gläubige Christ sich selbst verlieren, sondern im Besitz des höchsten Guts muss er auf alles Irdische verzichten können. Im Notfalle kehrt also die christliche Genügsamkeit zu jenem Gesichtspunkt zurück, der stets, auch bei grösserem Besitz, die Gesinnung so beseelen muss, dass der Christ besitzt, als besässe er nicht (1. Kor. 7,29 ff.). Die Seligpreisung der Armen (Luk. 6,20) muss jeder vermögende Christ so auf sich beziehen können, dass er innerlich von seinem eigenen Besitz frei ist.

Das Geldprotzenthum steht ebenso ausserhalb des Christentums wie jeder Kastenhochmut. Aber auch schon jeder Geldstolz. Der Reichtum, bei dem das Vertrauen auf Besitz das Vertrauen auf Gott verdrängt (Luk. 16,19 ff.), die Befriedigung am irdischen Besitz die Sehnsucht nach dem höchsten Gut aufhebt (Matth. 6,24), das Daheimsein in irdischen Bemühungen den Trieb nach der Heimat der Seele lahmlegt (Luc. 12,21), geht am Reich Gottes vorbei. Daher die Gefahr des Reichtums (Matth. 19,23 f.). Den Armen wird das Evangelium gepredigt (Matth. 11,5). Diese Sachlage hat vom Anfang des Christentums an die schwersten inneren Konflikte ergeben. Einerseits erschien als sicherste Lösung die Lösung von allem Besitz. Und in einzelnen Fällen hat Jesus sie als Bedingung des Eintritts in seine Nachfolge gefordert (Matth. 19,21 ff.). Aber Johannes blieb als Apostel selbst in seinem Besitz (Joh. 17,27), und der weitere Kreis der Anhänger Jesu durchweg. Und dieses Stehenbleiben im Besitz fordert die Berufsstellung ebenso wie die Fähigkeit zur Armenunterstützung. Und die sittliche Notwendigkeit der Arbeit ergibt das sittliche Recht auf durch Arbeit erworbenen Besitz. In der grossen Christenheit ist ferner das allgemeine Aufgeben von Besitz ja garnicht durchführbar. Also ist die äusserliche Lösung der Schwierigkeit dadurch, dass alle Gläubigen ihre Habe weggeben, garnicht möglich, wie sie auch garnicht Forderung Jesu ist. Aber ist der Idealismus des Verziichts auf natürliche Güter in der Gesamtkirche nicht durchführbar, so stellte er wenigstens dem entschlossenen Eifer der Negation des Besitzes das Ideal. Aber diesem religiösen Aristokratismus hielt die Reformation entgegen, dass ein religiös-sittliches Ideal alle verpflichten und allen erreichbar sein müsse. Und indem Melanchthon (Loc. 1521) die *paupertas* als allgemein christlich ansah, bestimmte er sie als die Willigkeit, mit allen zu teilen und allen mitzuteilen. *Non est evangelica paupertas, nihil possidere, sed ita possidere, ut alienae rei procuratorem te agere sentias, non tuae.*



Wo man in der alten Kirche einsah, dass die Weisung Matth. 19,21 („verkaufe deine Habe und gib den Armen“) nicht als allgemeine Anweisung gelten könne, hielt man doch in weiten Kreisen nach Luk. 12,33 an der Anschauung fest, es sei wünschenswert, dass die Belastung mit irdischen Gütern auf das Notwendige beschränkt werde. So in Anknüpfung an judenchristliche Anschauungen Hermas, so auch Laktanz (inst. 5, 22,8: *non amplius quaerat, quam unde vitam sustentet*). Dem Augustin war nach seiner Grundanschauung aller irdische Besitz Befleckung mit der Welt, zwar auf Erden unvermeidlich und berechtigt, aber die Armut steht höher.

Die mittelalterliche Anschauung hat in klassischer Weise Thomas (Summa th. II, 1. qu. 108. a. 4) ausgesprochen: *Est autem homo constitutus inter res mundi hujus et spiritualia bona, in quibus aeterna beatitudo consistit, ita quod quando plus inhaeret uni eorum, tanto plus recedit ab altero et e converso. Qui ergo totaliter inhaeret rebus hujus mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum, totaliter excedit a spiritualibus bonis: et ideo hujusmodi inordinatio tollitur per praecepta. Gänzlicher Verzicht auf irdische Güter ist nicht notwendig zur Seligkeit. Sed expeditius perveniet totaliter bona hujus mundi abdicando: et ideo de hoc dantur consilia evangelii.* Lag das Ideal also in gänzlicher Loslösung von allen irdischen Gütern, so war das Wünschenswerte die möglichste Lösung von ihnen.

Erst die Reformation gab der christlichen Freiheit das innerliche Recht auf die natürlichen Güter.

2. Die christliche Güterlehre gestaltet sich nach der Erfahrung davon, was der Fortbildung des Glaubenslebens förderlich ist. Da ein Gut immer nur etwas real Existierendes sein kann, also ein Ding oder ein Vorgang, so ist für das Gut im christlichen Sinne als herrschender Gesichtspunkt der aufzustellen, dass es ein Gut positiver Art sein muss. Selbstverständlich hat die innerliche Verarbeitung der Förderungsmittel des sittlichen Werdens die Ausschliessung der Hemmnisse zur Kehrseite. Aber das ist eben nur die negative Kehrseite; und diese Übel sind nicht dinglicher Art. Dagegen ist es ein Irrtum, Güter negativer Art (Tugendmittel der Entsagung) statuieren zu wollen, die einen Widerspruch in sich bedeuten. Und einen Widerspruch gegen die christliche Gottesanschauung enthält der Gedanke, dass Gott seine Gaben gegeben haben sollte, um die sittliche Gesinnung in ihrer Ablehnung zu erproben.

3. Können, wie gesagt, alle endlichen Güter demjenigen zu Übeln werden, den sie in der Endlichkeit festhalten, so dulden die Güter im christlichen Sinne eine solche Umkehrung nicht, wenn auch durch die Ablehnung des Worts Gottes die Verantwortlichkeit sich steigert, also dasselbe, was zum Segen dienen

könnte, zum Fluch ausschlägt (Röm. 9,32f.). Dagegen sollen dem gereiften Christen alle Übel, auch die Übel im christlichen Sinne im normalen Vorwärtstreben zum vorgesteckten Ziel in steigendem Masse zu Gütern werden, indem auch sie seiner Vervollkommnung dienen (Jak. 1,3. 4). Das ist ja auch der Zweck der Versuchungen, in die Gott hineinführt, nicht dass sie dem Gläubigen Anlass zum Fallen, sondern vielmehr zur Ausscheidung der im Innern noch vorhandenen Anknüpfungspunkte der Versuchung geben. Kann die Versuchung als Prüfung den Glauben gefährden, so soll die Erprobung Anlass zur Erhebung des Glaubens über die in der Versuchung nahetretende Gefahr bieten und so im Sieg ein Aufsteigen zu einer höheren Stufe religiös-sittlicher Reife und damit dauernde Glaubensstärkung bringen.

§ 41.

**Wort und Sakrament.**

Rohnert, Die Lehre von den Gnadenmitteln nach dem Worte Gottes und den luther. Bekenntnissen. Leipzig 1886 Frank, Über die Lebensmacht der Gnadenmittel im Sinne luther. Lehre. Neue kirchl. Zeitschrift 1890. Kawerau, Antinomistische Streitigkeiten. Realenc. B. 1. L. 1896. Seeberg, Gnadenmittel. Realenc. B. 6. L. 1899. Haack, Die Autorität der heiligen Schrift, ihr Wesen und ihre Begründung. Schwerin 1899. R. Grützner, Wort und Geist. Leipzig 1902. Stange, Die Heilsbedeutung des Gesetzes. L. 1904.

Wenn behauptet wird, geistige Mächte würden durch dieselben Kräfte erhalten, durch die sie begründet wurden, so ist dieser Grundsatz in vielen Fällen mehr als zweifelhaft. In bezug auf das Glaubensleben aber gilt jedenfalls, dass der Faktor seiner Entstehung, das Wort, der wichtigste Faktor seiner Erhaltung ist.

Da nach Luthers im Gegensatz gegen anabaptistische Schwärmerei namentlich in den Schmalk. Artikeln (3,8) geltend gemachter Weltanschauung Gott nur wirkt durch Mittelursachen, also auch als Heiliger Geist den Glauben einzig und allein hervorbringt durch das geordnete Mittel des Worts (Augsb. Bek. 5), so ist das Wort Gottes die unerlässliche Bedingung für die Erlangung von Gerechtigkeit und Seligkeit. Kann niemand die Gemeinschaft mit Gott rein von sich aus anknüpfen ohne dieses gottgeordnete Mittel, so folgt daraus nicht, dass nicht im Glaubensleben eine unmittelbare Gemeinschaft mit

Gott gepflegt werden könnte, zu der Christus die Seinen führen will (Joh. 16,26. 27), und sogar sollte, wie sie im Gedanken des Priestertums der Gläubigen liegt. Trotzdem bleibt, da alles Heil dauernd an die Person Jesu Christi gebunden ist, aus der auch das bestehende Glaubensleben seine Nahrungskraft saugt (Joh. 15,5), sein Wort das Lebensbrot für die werdende christliche Persönlichkeit (Joh. 15,7. 14,24).

1. Indem Luther wegen der Einzigkeit des höchsten Guts alle irdischen und zeitlichen Güter in den Hintergrund stellte und in Vergleich zu diesem für unwichtig erklärte, nannte er doch ein zeitliches Gut, das mit Beziehung auf dieses dem Christen völlig unentbehrlich ist, nämlich das Wort Gottes. Denn da alles geistige Leben sich ausspricht im Wort, also auch geistiges Leben nur durch das Wort als Träger des Geistes angeregt werden kann, so kann auch Glaubensleben ohne das Wort Gottes als Träger des Geistes Gottes (Joh. 3,34. 6,63. 1. Petr. 1,23) überhaupt nicht entstehen. Das Wort Gottes ist demnach die, und zwar nach Luther die einzige zeitliche Bedingung für die Erlangung des durch Christum erschlossenen höchsten Guts. Hierbei ist freilich zu erinnern, dass Luther unter den Begriff des Worts vielfach den des Sakraments als Worts Gottes mit angehängtem Zeichen mitbefasst, und dass es Evangeliums-Verkündigung ohne Gemeinde der Gläubigen nicht geben würde.

Luther im Traktat *de lib. chr.* (Meine Ausg. der drei Ref. S. S. 283): „Eines Dinges und dessen allein bedarfs zu christlichem Leben, christlicher Gerechtigkeit und Freiheit, das ist das hochheilige Wort Gottes, das Evangelium Christi!“ „So müssen wir also ganz gewiss sein, dass die Seele kann alles Dinges entbehren, ausgenommen das Wort Gottes, und ohne das Wort Gottes ist ihr mit keinem Ding beholfen. Wo sie aber das Wort hat, so ist sie reich, bedarf keines Dinges mehr, sondern sie hat in dem Worte Leben, Wahrheit, Licht, Frieden, Gerechtigkeit, Seligkeit, Freude, Freiheit, Weisheit, Tugend, Gnade, Herrlichkeit und alles Gut überschwenglich.“

Zinzendorf: „Mir ist's nicht um tausend Welten,  
Aber um dein Wort zu tun.“

Ist aber das Wort Gottes das unerlässliche Erzeugungsmittel des Glaubenslebens (Joh. 5,38), so erhellt schon daraus, dass es auch ein wichtiges Erhaltungsmittel des Bestandes desselben (Joh. 8,51. 17,17) und das wichtigste Unterstützungsmittel des Werdens der sittlichen Persönlichkeit (Joh. 14,23f.) ist. So ist denn auch in der Heiligen Schrift das Wort Gottes, das die Bekehrung bewirkt (Röm. 10,17) als die Nahrungsquelle des Be-

kehrten die Gotteskraft zur Seligkeit (1. Kor. 1,18. 1. Joh. 2,5. Jak. 1,21). Bei diesem Worte Gottes ist nicht bloss an das in den heiligen Schriften niedergelegte zu denken. Sondern wie es in erster Linie und grundlegender Weise das von Jesu Christo verkündigte Evangelium ist (Joh. 6,63. 7,16 u. s. w.), so ist Wort Gottes jede äussere Darstellung des Lebens des Heiligen Geistes, die durch die von Christo zeugenden Organe des Heiligen Geistes sich so vollzieht, dass sie nicht Eigenes geben, sondern „in Beweisung von Geist und Kraft“ das Evangelium verkündigen (1. Kor. 2,1—5). Vgl. meinen Vortrag über den „Erfolg der Predigt“ Leipz. 1887. Da wir aber das Evangelium Jesu Christi in ursprünglicher Bezeugung einzig in der Heiligen Schrift haben, und da das die absolute Offenbarung Gottes in Jesu Christo widerspiegelnde apostolische Zeugnis einzig in der Heiligen Schrift vorliegt, nach reformatorischem Grundsatz sich also als Wort Gottes, das wirklich dieses sein will, im Unterschied von den Willkürerfindungen menschlicher Eingebung durch Übereinstimmung mit dem geschriebenen Worte Gottes bewähren muss, so ist dauernde Vertiefung in die und Orientierung an der Heiligen Schrift von massgebender Wichtigkeit für die Gesundheit des Glaubenslebens. Soll das Wort Gottes die ihm einwohnende Lebenskraft der Ewigkeit (Röm. 1,16) wirklich auswirken, so muss es in denen, die sich ihm erschliessen, Fortgang haben (Joh. 8,3. 7); man muss es nicht bloss einmal aufnehmen, man muss in ihm bleiben (31. 32). In der geistlichen Waffenrüstung des Christen ist das Wort Gottes das Schwert des Geistes (Eph. 6,17). Für die Wohlbeschaffenheit und den Fortgang des Gemeindelebens ist das reiche Wohnen des Worts Christi unter den Gläubigen unentbehrlich (Kol. 3,16). In dem einzelnen Gläubigen aber, dem etwa das Wort Gottes äusserlich nicht zugänglich sein sollte, kann der in der Bekehrung aufgenommene *ἐμψυχος λόγος* (Jak. 1,21) seine Rettungskraft auswirken.

1. Die Geschichte der christlichen Kirche zeigt, dass diese, sowie sie sich von der H. S. löst, der Entartung verfällt, dass also die H. S. nicht nur ad bene esse, sondern ad esse der Kirche gehört. Ohne das Wort Gottes aber gibts überhaupt keine Kirche.

Kommt nach dem oben Dargelegten dem Worte Gottes für die Entstehung des Glaubenslebens absolute Notwendigkeit zu, so, theoretisch betrachtet, für seinen Bestand relative. Denn es lässt sich der Fall denken, dass ein bekehrter Christ, in heidnische Umgebung verschlagen und von jeder äusseren Berührung mit dem Worte Gottes gewaltsam



losgerissen, an dem in der vocatio aufgenommenen Gut zehrt: da bleibt ihm der *ἐμψυτος λόγος* als für die Dauer aufgenommen das rettende Ewigkeitsgut. Aber solche im Missionsgebiet tatsächlich vorkommenden Fälle bestätigen als Ausnahmen doch nur die Regel. Praktisch wird die Sache meistens so liegen, dass das ganz vom Worte Gottes losgetrennte Glaubensleben aus Mangel an Nahrungskraft verhungert. Doch haben in ganz katholische Umgebung verschlagene evangelische Christen ihren Glauben in Treue bewahrt.

2. Da das Evangelium in den heiligen Schriften des N. T.s enthalten ist, kommen in erster Linie diese unter dem Gesichtspunkt des Guts des Worts Gottes in Betracht. Aber, wie Luther festgestellt hat, enthalten auch die Schriften des A. T.s Evangelium. Auch sie also unterstehen jenem Gesichtspunkt, da auch sie „Christum treiben“. Joh. 5,39 ff. Apg. 17,11. Gerade auch in den neutestamentlichen Schriften wird ihnen der Wert eines Förderungsmittels zum Heil zugeschrieben Röm. 15,4. 1. Kor. 10,11. 2. Tim. 3,15 ff. Aber erfahrungsmässig stehen sie in dieser Hinsicht dem N. T. längst nicht gleich. Eine Frömmigkeit, die sich mit Vorliebe am A. T. nährt, kann die christliche Höhe nicht behaupten. Auf der andern Seite ist aber auch gegen eifrige Befürworter der „Familienbibel“, die Teilen des A. T.s eine moralisch schädigende Wirkung nachsagen, seine Würde als Wort Gottes zu behaupten. Wie Bienen aus jeder Blume Honig saugen, kann die Verderbenheit auch an einzelnen Abschnitten des A. T.s sich erhitzen. Der Bibel eignet volle Wahrheit in der Zeichnung der Sünde. Nährt arger Sinn sich an dieser, so wird dadurch die Heilige Schrift nicht unheilig. Mönchssinnlichkeit hat sich an edlen Madonnenstatuen erhitzt; sind diese darum unedel?

3. Beim Gebrauch des Worts Gottes will Rothe § 878 nicht den Zweck der Andacht, sondern die Forschung in der Heiligen Schrift in Betracht gezogen wissen. Steht diese im Dienst der Andacht, so mag sie „Erziehungs- und Bildungsmittel des religiösen Sinnes und des religiösen Vorstellungsvermögens“ werden; sonst wird sie oft genug in der Gegenwart ein Zerstörungsmittel desselben. Wenn Rothe nun aber für den Gebrauch der Hilfsmittel der Schriftforschung von dem Laien eine unabhängige, ja misstrauische Stellung gegenüber der ganzen exegetischen Tradition fordert, so ist nicht abzusehen, wie für Laien dabei ein religiöser Gewinn herauskommen soll. Die zahllosen Schwierigkeiten der Schrifterklärung zugestanden — kann doch von einem religiösen Nutzen im Gebrauch von Schrifterklärungen nur die Rede sein bei der Voraussetzung, dass für den heilsnotwendigen Gehalt der Schriftlehre der Schlüssel in der Reformation gefunden ist.

2. Dass das Gesetz ein Gut auch für den Gläubigen sei, war der schweizerischen Reformation von allem Anfang an niemals zweifelhaft. Nach Calvin verläuft des Christenleben im Prozess der Heiligung so, dass in ihm das Gesetz der Mahner zu Unschuld und Heiligkeit ist (Inst. 3, 19, 2); niemand aber steht so hoch

in der Weisheit, dass er nicht noch aus täglicher Selbstunterweisung im Gesetz Fortschritte in reinerer Erkenntnis des göttlichen Willens machen könnte (2, 7, 12).

Auf dem Boden der Wittenberger Reformation konnten Zweifel hierüber entstehen auf Grund der paulinisch-lutherischen Lehre von der Abrogation des Gesetzes durch Christum und der Freiheit des Gläubigen vom Gesetz. Da Luther den Gesetzesstand in Gegensatz zum Gnadenstand gestellt, schloss Johann Agrikola in Widerspruch gegen Melanchthons Visitationsartikel (1527) das Gesetz vom Boden des Glaubens völlig aus mit der Behauptung, das Gesetz, „der Juden Sachsenspiegel“, sei ein misslungener Versuch Gottes, der Sünde entgegenzuwirken, gehöre aber nicht zur christlichen Lehre, weder für den Anfang noch die Mitte noch das Ende der Rechtfertigung, sondern das Evangelium rühre die Herzen durch Christi Blut. Verwirrend wirkte hier die Gleichsetzung des Gesetzes mit dem alttestamentlichen Gesetz. Und Nikolaus von Amsdorf (1559) mit seinem berühmten Satz, dass die guten Werke zur Seligkeit schädlich seien, und Andreas Muskulus wollten dem Gesetz wohl seine Beziehung auf die Busse vor dem Glauben, aber nicht auf das Glaubensleben geben. Aber bei diesen Männern wirkte doch nur die Einseitigkeit der missverstandenen Auktorität Luthers. Der Reformator hatte die Gesetzesfreiheit des Glaubens gelehrt, ohne je damit zu meinen, dass der Glaube sich vom Sittengesetz los wännen könnte. Der Verirrung Agrikolas gegenüber, der verkannte, dass der ethisch normierende Inhalt des Evangeliums auch Gesetz ist, vertrat er mit Melanchthon die Geltung der sittlichen Norm im Glaubensleben. In seinen Disputationen wider die „Antinomer“ oder Gesetzesstürmer 1537—39 vertrat Luther die ethische Seite des Glaubens, nach der er Gesetzeserfüllung ist: ist der Glaube in der Rechtfertigung der Schuld ledig, so doch der Gerechtfertigte noch nicht aller Sünde; da das ganze Leben des Christen eine beständige Busse ist, und da das Gesetz Erkenntnis der Sünde bringt, hat das Gesetz auch noch für den Glauben seine Bedeutung, massgebend und zuchtübend in unsern Herzen, Ziel steckend als äussere Norm. Mit Rücksicht auf die antinomistischen Streitigkeiten formulierte dann die luth. Konk.-Formel (Art. 6) neben dem *usus politicus* und dem *usus elenccticus s. paedagogicus* (zur Weckung der Busse) den sogen. *tertius usus legis*, nämlich den *usus didacticus s. normativus* für die Gläubigen dahin, dass diese, insofern ihnen das Fleisch anhanget,

am Gesetz eine gewisse Regel haben, nach welcher sie ihr ganzes Leben anstellen und regieren sollen. Frei vom Fluch des Gesetzes, sind sie doch nicht ohne Gesetz; sondern da Wiedergeburt und Erneuerung in dieser Welt nicht vollkommen, sondern nur angefangen ist, muss im Kampf wider das Fleisch das Gesetz stets vorleuchten. Hatte Luther gesagt: wir sind nicht mehr des Gesetzes, aber das Gesetz ist unser, so lehrte die Eintrachtsformel von den Gläubigen, denen sie das *esse sub lege* wie das *esse sine lege* absprach, dass sie nach dem inwendigen Menschen Lust haben an dem ihnen ins Herz geschriebenen Gesetz und nicht aus Zwang des Gesetzes, sondern aus Verneuerung des Heiligen Geistes von Herzen, willig und ungezwungen tun, was Gott gefällig ist.

Die richtigen biblischen Grundzüge der Lehre sind im Anschluss an Luther in der Eintrachtsformel gegeben. Wenn auch im Glauben die prinzipielle Freiheit vom Gesetz liegt, so wäre der Christ doch tatsächlich ganz frei vom Gesetz nur dann, wenn seine Normalität vollkommen, seine Sittlichkeit also reines Produkt seiner Selbstbestimmung wäre. Also insofern der Gläubige aus dem innern Lebenstrieb der Erneuerung in Jesu Christo heraus Täter des Gesetzes ist, ist er frei vom Gesetz, aber in dem Masse, wie das Gute noch nicht aus seinem Innern von selbst heraus wächst, muss er noch in dasselbe hineinwachsen, also sich auch noch messen an der sittlichen Norm: in dieser Hinsicht steht ihm also das Gesetz noch gegenüber als äussere Norm. Decken sich Sollen und Wollen, so ist, wie in Christo, der von selbst den Willen des Vaters tat, die Norm als äussere hinfällig. So lange aber das Wollen mit dem Sollen nicht ganz übereinstimmt, steht ein unvollzogenes und doch zu vollziehendes Sollen noch als Aufgabe vor uns, d. h. das Gesetz zeigt als „Spiegel“ dem Christen noch seine Mängel und seine Aufgaben. Hatte doch Melanchthon schon 1521 gelehrt: *Quatenus spiritu novati sumus, eatenus liberi sumus; quatenus caro et vetustas sumus, sub lege sumus.*

Ganz entwächst darum der Christ dem Gesetz nie, weil sich das Vorbild Christi nie vollkommen in ihm realisiert. Nur wenn die Lehre des Perfektismus von der sündlosen Vollkommenheit richtig wäre, gäbe es in dieser völlige Gesetzesfreiheit. In dem Masse aber, wie Christi Vorbild noch Ziele der Nachbildung steckt, tritt uns auch das Sittengesetz normierend in seiner Sündlosigkeit vor Augen.

Der Christ darf auf der Bahn der Heiligung nicht aufhören,

sich an der göttlichen Norm zu messen. Beim Wiedergeborenen wirkt das Bewusstsein der sittlichen Aufgaben, die Lebendighaltung des Ziels, die Beugung vor der Heiligkeit Gottes, die Vergegenwärtigung des Vorbilds Christi nicht gesetzlich, weil das pneumatische Personleben in sich selbst das Lebensgesetz gottgemässer Selbstbetätigung trägt. Aber der noch nicht völlig durchgereifte Gläubige fühlt, wenn ihm auch das Gesetz durch Christum ins Herz geschrieben ist, insoweit er demselben inadäquat ist, die göttliche Norm noch als fordernde und gebietende *ἐντολή* und rankt sich an der objektiven Norm hinauf zur Höhe der sittlichen Aufgabe.

1. Dass bei der Normierung des Gläubigen durch das Gesetz nicht blos an das A. T. oder die mosaische Gesetzgebung oder den Dekalog gedacht werden kann und darf, sollte auf christlichem Boden nie zweifelhaft sein. Vgl. oben § 16. Das Gesetz gibt sich als objektiv normierendes überall in dem Unterschied zwischen Sollen und Tun, mag dieser nun dem Bewusstsein aus dem Druck von Schriftworten oder strafendem Predigtwort oder aus Beschämung durch das Kreuz Christi oder in Form der Gewissensrüge aufgehen.

2. Luther wie die lutherische Eintrachtsformel unterscheidet die Immanenz des Gesetzes im Gläubigen nach Jer. 31,33. Hebr. 10,16 und seine Normierung durch dasselbe. In dem Masse, wie die erstere zunimmt, nimmt die letztere ab.

In der Abhängigkeit von den Weisungen Christi waren die Jünger *δούλοι*, im innern Durchdrungensein von ihnen, das sie zur Umsetzung in die Wirklichkeit befähigt, werden sie *υἱοί* Joh. 15,14. 15.

### 3. Die Sakramente.

Da die Lehre von den Sakramenten in die Dogmatik gehört, kommt hier nur ihre moralische Wirkungskraft zur Darstellung.

Eine Form des Wortes Gottes, nämlich mit Verstärkung der sinnlichen Seite desselben durch ein äusseres Zeichen, ist das Sakrament, nach Luthers Erklärung: Wort Gottes mit angehängtem Zeichen, das sich vom Wort Gottes dem *verbum vocale* als *verbum reale* unterscheidet. Die Verbindung des Wortes Gottes mit dem Zeichen besteht nicht bloss darin, dass es den Sinn desselben erklärt, sondern in der durch die Einsetzung Christi begründeten Herstellung eines Gnadenzeichens, in welchem uns die göttliche Verheissung in objektiver Gewähr nahetritt. Während also in der kirchlichen Verwaltung der Gnadenmittel das Wort Gottes zu adäquater Darstellung Organe des heiligen Geistes fordert, welche es in gottgewollter Weise vermitteln, wahrt das Sakrament seine Objektivität in der Darbietung und Vermittelung der göttlichen Gnade darin, dass es auf Grund von *mandatum*



und *promissio dei*, wenn es nur einsetzungsmässig verwaltet wird, die Gnade Gottes dem gläubigen Empfänger zuwendet. Wenn das Sakrament auch durch das Wort wirkungskräftig ist und ähnlich wie das Wort wirkt, wie es ja auch nach der Lehre Luthers den gleichen Inhalt darbietet wie das Evangelium, nämlich die Vergebung der Sünden, so ist doch seine Wirkungsart vom Wort verschieden, weil in ihm kraft der göttlichen Einsetzung sich die Gnade eine objektive Darstellungsform abgesehen von der subjektiven Vermittelung menschlicher Organe gegeben hat. Obgleich im Sakrament die menschliche Vermittelung vermöge der Notwendigkeit kirchlicher Verwaltung nicht fehlt, wird sie hier doch durch die Bindung des Worts an sinnliche Zeichen statt an menschliche Organe so bei Seite geschoben, dass der Empfänger unmittelbarer dem göttlichen Gnadenwillen gegenübersteht. In Folge dessen wirkt das Sakrament abgesehen davon (was in die Dogmatik gehört), dass die in ihm sich darbietende übernatürliche Gabe dem Glauben religiöse Belebungskraft bietet, in viel stärkerem Masse als das Wort ethisch anregend, weil beim Wort oft die Unsicherheit über die Grenze zwischen Gotteswort und Menschenwort bleibt, während zum Begriff des Sakraments als solchen die göttliche Einsetzung gehört, die vermöge der Allgegenwart und Allmacht Gottes die Gewähr dafür bietet, dass Gott bei dem Sakrament ist und in ihm seinen Heilswillen vollzieht.

Die modernen Untersuchungen über die Tatsächlichkeit der Sakramentseinsetzung können füglich hier ebenso übergangen werden wie der Sakramentsüberfluss des Katholizismus. Mit der göttlichen Einsetzung geht den spezifisch-katholischen Sakramenten auch die sakramentale Wirkung ab. Und wenn moderne Kritiker Taufe und Abendmahl nur für geschichtliche Erzeugnisse kirchlicher Sitte halten, heben diese mit dem sakramentlichen Charakter selbstverständlich auch die sakramentale Wirkung auf. Göttliche Einsetzung des Sakraments ist unabtrennbar davon, dass unter sinnlichem Zeichen eine übersinnliche Gabe dargeboten werden kann. Wird aber nach rationalistischer Anschauung nichts dargeboten, so muss auch die Einsetzung bekämpft werden. Eine göttliche ist diese für den Rationalismus so wie so nicht.

Nicht nur wirkt das Sakrament vermöge des Zeichens, das sich mit dem Worte verbindet, individueller als das Wort, indem es, dem Einzelnen zugewandt, ihn als spezielle Gottestat an ihm in Anspruch nimmt, sondern auch die überirdische Gabe, die unter dem irdischen Zeichen, sich dem Individuum darbietet, schärft seine Verantwortlichkeit. Die Sakramentswirkung hat also,

ethisch betrachtet, die zwiefache Bedeutung, dass sie in Zusammenhang mit der Stärkung des Glaubens die sittliche Kraft fördert, und dass sie hinsichtlich der Benutzung der göttlichen Gabe die Gewissensverpflichtung wegen der sittlichen Gebundenheit an Gott steigert.

1) Die Wirkung der Taufe und zwar auch als Kindertaufe besteht nach dem 9. Art. des Augsb. Bek. darin, dass dem Täufling die Gnade angeboten, und er in die Gnade aufgenommen wird.

a) Liegt in der Taufe als einem objektiven göttlichen Akt die Aufnahme in die Gnade Gottes (Gal. 3,27), so ist er nach Röm. 11,29 der tragende Heilsgrund für das gesamte Christenleben, sofern der Getaufte selbst in der Gnade bleiben und das ihm zugewandte und zugesicherte Heil ergreifen und bewahren will. Bei Schwankungen der Heilsgewissheit hat darum Luther im grossen Katechismus (u. oft) auf die Taufe verwiesen, „dass wir uns des stärken und trösten, wenn uns unsere Sünd und Gewissen beschwert, und sagen: ich bin dennoch getauft; bin ich aber getauft, so ist mir zugesagt, ich solle selig sein, und das ewige Leben haben beide an Seele und Leib.“ Hat der Glaube also an der Taufe etwas, „daran er sich halte und darauf er stehe und fusse,“ so weiss sich alle sittliche Selbsttätigkeit vermöge der Besinnung auf die objektive Gottestat auf den Boden des Heils gestellt und dadurch ebenso der Unruhe der Unsicherheit entzogen wie in der Richtung der Dankbarkeit zu kindlichem Verhalten gegen Gott bestimmt.

Die Objektivität der Taufgnade, die, in biblisch-evangelischem Sinne verstanden, etwas die sittliche Tätigkeit Stützendes und Tragendes hat, ist durch die Missverständnisse der Oberflächlichkeit zu einem Ruhepolster der Trägheit gebraucht.

In der alten Kirche galt die Taufe vermöge der Versetzung in die messianische Gemeinde des Heils als solche als Seligkeitsmittel, auch wo eine innere Umwandlung der Gesinnung nicht vollzogen war. Und diese falsche Objektivität hat im ganzen Katholizismus, mit besonderer Starrheit in der morgenländisch-orthodoxen Kirche fortgewirkt.

Nach reformatorischer Lehre steht die objektive Taufgnade in Beziehung zu dem Grundsatz, dass religiöse Wirkungen auf keinem andern Wege zustande kommen können als vermittelt religiöser Rezeptivität, mit andern Worten: dass Gottes Gnade durch nichts als durch den Glauben angeeignet werden kann. Dieser Grundsatz ist für die Aneignung der Taufgnade mit voller evangelischer Klarheit von Luther im grossen Katechismus zur Geltung gebracht.

Die Lehre, dass die Taufe die Wiedergeburt wirke, ist unbedenklich, wenn diese anfängliche Wiedergeburt in dem Sinne des recipi in

gratiam der Augsbургischen Konfession verstanden wird, wenn sie also die Grundlehre der Reformation, dass der wahre Christenstand eine Bekehrung im bewussten Leben des Erwachsenen fordert, nicht aufhebt, wie auch die orthodoxen Dogmatiker, die in dem religiösen Geist der Reformation standen, festgehalten haben. Indem aber diese Grundlehre vergessen oder wenigstens in den Hintergrund gedrängt wurde, lenkte man in die Sakramentsmagie der morgenländischen Kirche zurück, — eine Verirrung, die sich in der religiösen und moralischen Verflachung der Gemeinden rächen muss und gerächt hat.

Dass aber die Taufe selbst bei Erwachsenen die Wiedergeburt im Sinne der Heiligen Schrift nicht bewirkt (was auch gar nicht Schriftlehre ist), dafür liefern genug getaufte Juden die Beweise.

Der baptistische Subjektivismus und Individualismus, der sich in der Verwerfung der Kindertaufe ausspricht, schlägt in sein Gegenteil um, wenn der Erwachsenen-Taufe der Abschluss des Kampfs und die Überwindung der Schwankungen der Heilsgewissheit zugetraut wird.

b) Die Tatsache, dass die Taufe der tragende Grund des ganzen Christenlebens ist, hat ihre Kehrseite darin, dass sie eine dauernde ethische Inanspruchnahme des Täuflings in sich schliesst. Wenn nämlich die Taufhandlung nach dem ursprünglichen Ritus des Untertauchens und Emportauchens (Kol. 2,12) das Sterben des alten und das Erstehen des neuen Menschen symbolisiert (Röm. 6,3 ff.), so wirkt sich die objektive Taufgnade voll erst in der persönlichen Wiedergeburt aus. Soll hiernach der Sinn der Taufe im Leben des Täuflings zum Vollzuge kommen, so hat die Taufe in eminentem Sinne wie religiös treibenden, so sittlich verpflichtenden Wert. Namentlich Röm. 6,3 ff. hat Paulus betont, wie die grundlegende Eintauchung in die Todes- und Lebensgemeinschaft Christi die Ertötung des alten Menschen, die Belebung des neuen mit dem Ziel der Herrlichkeitsgemeinschaft mit Christo zur Aufgabe macht. Weit entfernt also, dass die objektive Taufgnade sich zu einem Ruhepolster der Trägheit darböte, fordert sie vielmehr den Täufling derartig für sich, dass sein Wandel der Lebenssphäre entsprechend, in die er versetzt ist, ausgestaltet werden soll (Röm. 6,4). Schliesst in der Erwachsenen-Taufe ein durch die Gnade gereinigtes Gewissen seinen Bund mit Gott (1. Petr. 3,21), so muss bei Vollziehung der Kindertaufe der Erwachsene die Taufgnade, die ihn aufgenommen hat, in bewusster Aufnahme derselben sittlich bejahen in der der Reinigung durch Christum (Eph. 5,26) entsprechenden Selbstreinigung (Hebr. 10,22).

Die ethische Verpflichtungskraft der Taufe war im 2. Jahrhundert weit übertrieben in dem Anspruch eines heiligen, womöglich sündlosen

Lebens nach der Taufe. Diese Forderung ruhte auf einer Überschätzung der Kraft der menschlichen Willensfreiheit. Man verwechselte ferner die Taufe mit der Bekehrung, indem man die Lehre des Hebräerbriefts, dass es nach dem Abfall eines Bekehrten für diesen keine Umkehr zum Heil mehr gebe, mit schwereren Sünden der Getauften verwechselte.

2) Die Wirkung des heiligen Abendmahls besteht vermöge der Verbindung des Worts mit Brot und Wein als Symbolen des Leibes und Blutes Christi nach der Lehre Luthers und den reformatorischen Bekenntnisschriften in der Vergebung der Sünden (Matth. 26,28). Und da in der Verbindung des Worts mit den Elementen der fleischgewordene Logos selbst in diese eingeht, sie also zu seinem Leib und seinem Blut gestaltet, vollzieht sich im Abendmahlsgenuss die Vereinigung mit dem gekreuzigten und erhöhten Christus, die dem Glaubensleben als ganzem und damit auch nach seiner ethischen Seite hin die stärksten Anregungen bietet.

a) Handelt es sich im heiligen Abendmahl, das uns den im Todesleiden gebrochenen Leib (Apostelg. 2,42) und das am Kreuz vergossene Blut (1. Kor. 11,24. 25. Mark. 14,22—24) darbietet, um die Zueignung der Kraft des Erlösungstodes, und liegt in dieser Darbietung der Leistung des gekreuzigten Christus die Darbietung Christi selbst, so vollziehen wir im Sakrament nicht nur die Aneignung des Heilswerts des Todes Christi (1. Kor. 10,16. 11,26), sondern treten in Gemeinschaft mit seinem göttlichen Wesen (1. Kor. 10,21). Freilich gewinnt diese Vereinigung mit Christo nach Joh. 6 auch der Glaube an sich. Indem aber im heiligen Abendmahl der Gottmensch sich als für seine Gemeinde gekreuzigten in den Symbolen des Versöhnungsleidens dem Glauben darstellt, eignet er selbst dieses dem Empfänger zu, ihn von der Sünde scheidend, die Jesum ans Kreuz schlug, ihm die Vergebung der Sünde zuwendend, die er am Kreuz erworben. So liegt im Abendmahlsgenuss mit der religiösen Kräftigung eine sittlich tief einschneidende Wirkung.

Da nun dem Sinn des Sakraments die gesammelte und hingebende Empfänglichkeit für den gekreuzigten und erhöhten Erlöser entspricht, wird von allen denen, welche die geistige Aneignung des in der Handlung Gegenwärtigen (Matth. 18,20. 28,20) nicht vollziehen, sondern die göttliche Gnadengabe leichtfertig oder mutwillig geringachten, Leib und Blut Jesu Christi unwürdig genossen (1. Kor. 11,27 ff.). Weil darum ein würdiger Genuss ernstliche Selbstprüfung und hinsichtlich der noch fort-



wirkenden Sünde aufrichtige Selbstverurteilung fordert, liegt schon in der Vorbereitung eine tiefgehende sittliche Wirkung des Sakraments. Von solcher bei der Taufe zu reden, sind wir nur darum verhindert, weil diese in der bestehenden Kirche als Kindertaufe vollzogen wird; wo sie aber wie in der Mission Erwachsenen erteilt wird, ist unerlässlich, dass der die Taufe Begehrende gewillt ist (1. Petr. 3,21. Eph. 5,26. Hebr. 10,22), sein Bewusstsein durch die Besprengung mit dem Opferblut des neuen Bundes reinigen zu lassen. Indem auch die Symbolik des Abendmahls an das alttestamentliche Bundesopfer (Ex. 24,8), bei dem das Volk mit Blut besprengt wurde, anknüpft (1. Kor. 11,25), fordert es die heilsbegierige Willigkeit, sich durch das Opferblut des neuen Bundes (Luk. 22,20) reinigen zu lassen. Das Gedächtnis des Kreuzestodes Christi kann nicht der Heiligkeit der Handlung gemäss begangen werden, wenn das religiöse Heilsverlangen nicht von der sittlichen Gesinnung begleitet ist, den Weltsinn, der Jesum ans Kreuz gebracht hat, abzulegen. Nicht bloss also die Erlösung als Befreiung von der Schuld der Sünde darf religiös begehrt, sondern auch die Erlösung als Befreiung von der Macht der Sünde muss sittlich gesucht und gefunden werden. Wahrhafte Empfänglichkeit erfährt denn auch in der Lebens- und Todesgemeinschaft mit dem Erlöser die Kraft der Sündenablegung.

Den Ernst der Vorbereitung aus demütiger Beugung in skrupulöse Selbstreinigung umzusetzen, bezeichnet den Abweg, der der Umsetzung der Erlösung in Selbsterlösung entspricht. Die Würdigkeit zum Empfang des Herrenmahls kommt nicht aus der Selbstherrlichkeit des Pharisäers, sondern der Bedürftigkeit des Zöllners.

Auf der andern Seite drücken die Kinderkommunionen der morgenländisch-orthodoxen Kirche und der Irvingianer das Sakrament vermöge des Mangels sittlicher Vorbereitung ethisch herunter.

b) Aus der Wirkungskraft des Herrenmahls ergibt sich zugleich seine Verpflichtungskraft, da Gottes Gaben treue Verwendung und Verwertung fordern (1. Kor. 5,7 ff.).

Inbesondere tritt die sittliche Verantwortlichkeit, die der Abendmahlsgenuss mit sich führt, nach der Seite hin hervor, dass der Zusammenschluss der *communio* mit dem gekreuzigten Christus den Zusammenschluss mit der Gemeinde des neuen Bundes in sich trägt und darum die Verbindlichkeit zur Betätigung dieses Gemeinschaftsbandes auferlegt (1. Kor. 10,17). Die Kommunion gibt darum den stärksten Impuls zur christlichen Bruderliebe (11,33).

Seitenblicke auf etwaige Unwürdigkeit anderer widersprechen dem

sittlichen Geist der Abendmahlshandlung. Der Pharisäer Luk. 18,11 hatte Zeit zu solchen verächtlichen Seitenblicken, der Zöllner nicht.

Die moderne Agitation gegen die Gemeinsamkeit des Abendmahlskelches für den Einzelkelch widerspricht der christlichen Bruderliebe, ist aber das natürliche Ergebnis des Rationalismus, der die göttliche Einsetzung des Sakraments bestreitet. Essen wir nur ein wenig Brot, trinken wir nur ein wenig Wein, um uns selbsttätig an das Leiden Jesu zu erinnern, so ist kein Grund einzusehen, weshalb nicht jeder für sich diesen Erinnerungsakt vollziehen könnte. Vgl. P. Gerhard, Die moderne Abendmahlsreform. Breslau 1904.

§ 42.

**Die Gemeinde.**

Bernus, Gedanken über Kirche, Gemeinde, Reich Gottes. Stuttgart 1881. H. Schmidt, Die Kirche Leipzig 1884. Lemme, Die Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen. Heidelberg 1893. Köstlin, Kirche, Realenc. B. 10. Leipzig 1901. Wurster, Kirche und Gemeinschaft. Friedberg 1904. Ohly, Kirche und Gemeinschaft. Hamburg 1904.

Wenn Luther das Wort Gottes als das einzige zeitliche Gut angesehen hat, dessen man zur Erlangung des höchsten Guts, da *deus non dat interna nisi per externa*, benötigt, so bedarf diese Auffassung der Ergänzung durch den Gedanken, dass es Wort Gottes nur gibt durch das Vorhandensein einer gläubigen Gemeinde. Allein dadurch, dass sich gläubige Persönlichkeiten dem Heiligen Geist als seine Organe darbieten, kommt ja doch lebendige Verkündigung des Worts Gottes zustande. Die aus dem fleischgewordenen ewigen Wort erwachsene Gemeinde der Heiligen ist hiernach für jeden Gläubigen das grundlegende Gut, ohne das sein Glaubensleben ebensowenig hätte entstehen können wie ohne das Wort Gottes.

Da nun aber die Darreichung des Evangeliums und die Spendung der Sakramente Aufgabe der äusseren Kirche als verfassungsmässig organisierter ist, weiss sich der Glaube in seiner Entstehung und in seinem Bestand nicht etwa nur durch die unsichtbare, sondern auch durch die sichtbare Kirche bedingt, soweit diese die im Augsb. Bek. Art. 7 genannten beiden Merkmale (*notae*) der wahren Kirche, nämlich die reine Lehre des Evangeliums und die einsetzungsmässige Verwaltung der Sakramente, hat. Aber innerhalb der äusseren Kirche ist doch für die Fortpflanzung des Glaubenslebens speziell wirksam die innere Kirche, die Gemeinde der Heiligen. Wie die *congregatio sancto-*

rum oder *communio fidelium* immer neue Glieder erzeugt, so stützt sie die einzelnen Gläubigen auch in ihrer christlichen Entwicklung durch die Befruchtungs- und Anregungskraft der Wechselwirkung, welche dem Erlahmen und Einschlafen entgegenwirkt und der Selbstbildung immer neue Impulse bietet. Diese Anregungen christlicher Gemeinschaft üben gesunde Wirksamkeit unter der Voraussetzung, dass das Subjekt den von der äussern Kirche gespendeten Gnadenmitteln offen bleibt und die Institutionen bejaht, welche der Bewahrung und Stärkung des Gemeindelebens dienen.

Luther, Grosser Katechismus II, 3,59: „Das alles soll des Heiligen Geistes Amt und Werk sein, dass er auf Erden die Heiligkeit anfahe und täglich mehre durch die zwei Stück, christliche Kirche und Vergebung der Sünde.“

1. Glaubensobjekt (Apost.: *credo sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem*. Nic.: *unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam*) kann die Kirche nicht in dem Sinne (des *credere in*) wie Vater, Sohn und Geist sein, und kann es überhaupt nur dann sein, wenn der Glaube der Einzelnen in religiöser Abhängigkeit von ihr steht. Der Grundsatz der Sekte, dass die Kirche durch das Zusammentreten der einzelnen Gläubigen entsteht, macht sie zu deren Erzeugnis. Dagegen spricht das Bekenntnis zur Kirche im Apostolicum die Tatsache aus, dass die aus Christo erwachsene Gemeinde das Glaubensleben der Einzelnen erzeugt und trägt. Kein einzelnes Glaubensleben entsteht und besteht rein für sich, sondern jedes so, dass die Gemeinde der Gläubigen, die als ganze in Christo dem Weinstock (Joh. 15) wurzelt, immer neue Ranken aus sich hervortreibt. Da bei rechter Selbstbesinnung jeder seine geistigen Wurzeln in der Gemeinde sehen muss, so muss ihn auch dankbares Gemeingefühl mit ihr zusammenschliessen, in der Bejahung alles dessen, was der Pflege des Glaubenslebens dient. Verleugnung dieser Dankbarkeit ist unsittlich. Und zwar bezieht sich dieselbe sowohl auf die äussere Kirche als die Verwalterin der Gnadenmittel wie die innere Kirche als die Stätte des Geisteslebens. Wie es schwärmerisch ist, der letzteren zuliebe die unmessbaren Einflüsse und Anregungen der ersteren zu ignorieren, so ist es hierarchisch, der ersteren zuliebe zu leugnen, dass das eigentlich christliche Leben in der Gemeinde der Heiligen seinen Ort hat. So findet denn auch die Entwicklung des Glaubens in der Lebensordnung der Kirche einen tragenden und stützenden Halt, damit nicht etwa ein rein auf sich angewiesenes

religiöses Bewusstsein sich im Strom des Weltlebens verliere. Isolierung ist in der Regel dem religiösen wie dem sittlichen Leben nachteilig. Darum muss der Christ im kirchlichen Organismus Gemeinschaft eingehen zum Geben und Empfangen, wie er denn auch im Geben empfängt.

Es ist eine bekannte Erfahrung, dass die religiösen Anregungen der Erweckung sich ohne den Halt pastoraler Seelsorge oder gläubiger Gemeinschaft meistens wieder verlieren. Vorwiegend rezeptive Naturen finden Zuversicht zu ihrer eigenen Religiosität in der Anlehnung an andere. Kräftigere Naturen stimmen ihre Einseitigkeiten in der Wechselwirkung ab. Und fast alle werden durch die Anregungskraft der Gemeinschaft angespornt und gefördert.

Ein weitgehender Dissensus besteht über die Frage, ob die „Gemeinschaften“ in dem Sinne von engeren Vereinigungen religiös gleichgesinnter Gläubigen zum Zweck gegenseitiger Erbauung wünschenswert sind. Eifrige Vertreter der kirchlichen Organisation beschuldigen sie oft des Separatismus und erklären sie für überflüssig, weil alle berechtigten religiösen Bedürfnisse durch die Amtskirche und die häusliche Erbauung befriedigt würden. Auf der andern Seite beschuldigen die Gemeinschaften jene des katholisierenden Hierarchismus und eines egoistischen Amtspapismus. Dass die pietistischen *ecclesiolae in ecclesia* oft in separatistisches Fahrwasser eingelenkt sind, steht ebenso fest wie, dass, sowie „Konventikel“ sich eine eigene Organisation geben, die Lostrennung von der kirchlichen Organisation nach Art der Anfänge des Methodismus naheliegt. Beides ist aber durchaus nicht nötig. Und psychologisch steht fest, dass überall, wo frischeres religiöses Leben entsteht, das Bedürfnis nach Zusammenschluss mit Gleichgesinnten sich regt. Das Bedürfnis für nicht vorhanden oder unberechtigt zu erklären, hat niemand ein Recht, der es selbst nicht empfindet. Dass aber jenes Bedürfnis sein Recht hat, ergibt sich aus dem evangelischen Kirchenbegriff. Wäre die Kirche nur äussere Anstaltskirche, so hätte es kein Recht. Ihrem Wesen nach aber ist die Kirche *communio fidelium*; und ist sie das, so kann niemand den Gläubigen den Zusammenschluss der Bruderliebe wehren. Ja, das Fehlen dieses Bedürfnisses wäre ungesund, weil ein Zeichen von Verweltlichung. Ist das Bekenntnis: „ich glaube eine Gemeinschaft der Heiligen“ wahr, muss es sich auch aussprechen in der Wirklichkeit. Wessen Leben nicht sagt: „ich glaube eine Gemeinschaft der Heiligen“, in dessen Munde ist jenes Bekenntnis eine Unwahrheit.

2. Mitteilung und Vorbild sind die beiden Faktoren, durch welche Menschen ethisch auf einander wirken. Die Offenbarung des persönlichen Lebensinhalts in Form der Rede und die Tatsächlichkeit einer die Gesinnung in Form der Handlungsweise darstellenden Selbsttätigkeit reizt andere zu bewusster Absicht des Gleichtunwollens und unbewusster Nachbildung des Vorge-



bildeten. So findet im sittlichen Gemeinschaftsleben unaufhörlich ein unendliches und vielfach unmessbares Hinundherfluten von Vorbild und Nachbildung statt. Und wenn wir in jedem Individuum seinen Anteil an der Herdennatur der Menschen und sein Individuelles, Eigenes unterscheiden müssen, so ist bei vielen das letztere so wenig entwickelt, dass ihr religiös-sittliches Leben in Nachahmung aufzugehen scheint. Während die meisten in Form der Überlieferung und der Sitte der kirchlichen Gesamtströmung folgen, werden andere Nebenströmungen zur Beute.

Wie alles geistige Leben in den Anfängen der Entwicklung vorwiegend in Form der Nachbildung die Schwingen entfaltet, indem die individuelle Anlage noch geringe Kraft der Selbstdurchsetzung zeigt, so vollzieht sich auch das christliche Glaubensleben in seinen Ursprüngen in Form der subjektiven Aneignung von Übertragenem. Diese Übertragung bleibt mit ihrer Gestaltungskraft für viele auf die Dauer das Bestimmende und neu andrängenden Einflüssen gegenüber Ausschlaggebende. Und auch für die ihre Selbständigkeit loslösende Persönlichkeit bleiben die Anfänge der Nachbildung doch immer massgebend wichtig. Hieraus ergibt sich die ungeheure sittliche Verantwortlichkeit für das Vorbild, das man selbst gibt, aber auch die bestimmende sittliche Wichtigkeit der Vorbilder, die man bewusst oder — in jeder Sphäre, in die man gestellt ist oder sich begibt — unbewusst auf sich wirken lässt. Wie der Gläubige sich verbunden fühlen muss, durch gute Vorbildlichkeit andern Förderung zu bieten und das Gemeindeleben zu stärken, so empfindet er selbst den Wert guter Anregungen durch heilige Vorbildlichkeit solcher, die vermöge der Höhe oder der Eigentümlichkeit ihrer Geisteskraft imstande sind, einen Anstoss zur Vorwärtsbewegung des innern Lebens zu bieten. Sittliche Mängel strafen sich von selbst durch den Vergleich mit Besseren. Mangelhafte Vorbildlichkeit kann zur Entschuldigung und Bemäntelung benutzt werden. Heilige Vorbildlichkeit der Vollkommenen zieht von selbst in die Höhe. Darum ist für jeden Gläubigen eine christliche Gemeinschaft, mit der er so in Reibung und Ausgleichung steht, dass sie moralische Stagnation nicht aufkommen lässt, ein nicht geringes Gut.

Neben der absoluten Vorbildlichkeit Gottes als Urquells des Guten und der historischen Vorbildlichkeit Jesu als verwirklichter ethischen Ideals kennt denn auch die Heilige Schrift eine Christo untergeordnete, weil Christum darstellende (1. Thess. 1,5) Vorbildlichkeit der Jünger Jesu. Nicht nur bei der Ent-

stehung, sondern auch bei der Fortbildung des Glaubenslebens ist die Wirkung derselben unvermeidlich, da vermöge der ethischen Gesetze der Übertragung geistigen Lebens von Person zu Person bei der Fortwirkung der Religiosität von Einem auf den Andern die neu angeregte Frömmigkeit dem vor Augen stehenden Vorbilde zu folgen pflegt (Hebr. 6,12). Wonach sollte sich denn in den Missionsgebieten das Christenleben bilden, wenn nicht nach den Missionaren? Und wonach hätte es sich in den paulinischen Gemeinden gestalten sollen, wenn nicht nach Paulus? Wie die Predigt Christum verkündigt, das entscheidet nicht allein; sondern massgebend ist, wie der Prediger Christum vorlebt. Darum konstatiert denn Paulus solche Vorbildlichkeit gar nicht etwa bloss als Tatsache (1. Thess. 1,6), sondern gegenüber den sittlichen Schäden des korinthischen Christentums stellt er ihm zur ethischen Anspornung die Ausprägung Christi in seiner Person selbst als Vorbild vor Augen (1. Kor. 4,16. 11,1).

Zu erstreben ist die Konsolidierung des christlichen Charakters, die ihn für schlechte oder mangelhafte Vorbildlichkeit unempfindlich, gute oder hohe ihm entbehrlich macht. In dem Masse aber, wie das persönliche Bedürfnis fremder Anregung abnimmt, muss das sittliche Bedürfnis, andern etwas zu sein, zunehmen.

1. Das oft bezweifelte: „Sage mir, mit wem du umgehst, und ich will dir sagen, wer du bist,“ hat sicher seine Wahrheit in der christlichen Gemeinde. Die sektenhafte Forderung, den Umgang auf gläubige Christen beschränken zu sollen, würde dem Missionsberuf der christlichen Kirche widersprechen. Christus hat in dieser Beziehung das Vorbild offenster Weitherzigkeit, verbunden mit intensivstem Reichs-Gottes-Wirken gegeben. Die Familienbeziehungen haben ferner ihr natürliches Recht. Aber wenn jemand, abgesehen von diesen, nur ungläubigen Umgang aufsucht, so ist das ein Beweis des Weltsinns. Wer den Verkehr mit gläubigen Christen vermeidet, ist höchstens ein Scheinchrist oder Halbchrist, wenn das nur einmal.

2. Das von Beck, Kübel u. a. beanstandete moderne Vereinswesen bietet sehr vielen religiösen und sittlichen Halt, teils (wie Jünglings-, Jungfrauen-, Männer-Vereine u. s. w.) den Halt der Heranbildung des Glaubenslebens überhaupt, teils den Halt der Erziehung zu christlicher Tat. Der von den Vereinen ausgehende Antrieb zum Geben ist auch ein nicht zu unterschätzendes moralisches Bildungsmittel.

3. Ethische Unterstützung seines Werdens empfängt der Christ ausser der Verkündigung des Worts und der Spendung der Sakramente durch Weihehandlungen der Kirche, die darum,

weil sie nicht die Geltung von Sakramenten haben, keineswegs wirkungslos sind, wie denn Konfirmation und Trauung unberechenbaren Segen wirken; ja er sieht sich auch für die Stützung durch die Kirche auf Einrichtungen gewiesen, die den Zweck haben, individuellen Mängeln durch die tragende Kraft des Ganzen abzuhelpfen.

#### a) Die Seelsorge.

Bei Anfechtungen und Versuchungen, in denen die Kraft des Einzelnen den innern Schwierigkeiten nicht gewachsen ist und einer Leitung oder wenigstens Anlehnung bedarf, um einen Ausweg aus der Bedrängnis zu finden, bietet sich seitens der Kirche die seelsorgerische Beratung, Weisung und Stärkung als das Mittel dar, über Zweifel und Seelennöte, Stockungen und Störungen, Lähmungen und Irrungen hinauszuföhren. Zwar kann solche Hilfe durch die mitstrebende Teilnahme oder die gereifte Erfahrung christlicher Bruderliebe geboten werden. Aber dem ministerium verbi ist die amtliche Aufgabe der *παράκλησις* (Mahnung und Trost) gestellt, die Strauchelnden zu stützen.

Eine Kirche, die der Seelsorge nicht genügt, wird ihrer Aufgabe nicht gerecht. Und eine Gemeinde, die so gross oder unübersehbar wird, dass die Seelsorge ihre Glieder nicht mehr erreichen kann, ist nicht mehr eine Gemeinde, sondern ein unorganischer Haufe.

Vernachlässigung der Seelsorge ist eine schwere Unterlassungssünde, Leichtnehmen derselben ist Gewissenlosigkeit.

#### b) Die Beichte.

Der Bekehrte ist durch Christum in den Gnadenstand oder in den Stand der Sündenvergebung versetzt und hat darum in priesterlicher Gemeinschaft mit Gott fortwährend durch das Gebet (Matth. 6,12) Vergebung der Sünden. Trotzdem sucht der Glaube eine objektive Zusicherung der Sündenvergebung durch Christum im Abendmahl und durch die Kirche in der Beichte. Die kirchliche Einrichtung der Beichte entspricht dem tiefgewurzelten menschlichen Bedürfnis, das namentlich bei schwereren, das innere Gleichgewicht störenden Gewissensanstössen sich geltend macht, die Gewissheit der göttlichen Vergebung nicht nur von der subjektiven Stimme des eigenen Innern, sondern von der objektiven Stimme der auf göttlichem Grunde stehenden und mit göttlicher Vollmacht ausgerüsteten Gemeinde zugesichert zu erhalten. Die Befugnis zur Sündenvergebung ist Joh. 20,22. 23 den geist-erfüllten Jüngern Jesu zugesprochen, die durch den Besitz des Heiligen Geistes die Gabe haben, die Geister zu prüfen, und nach

dem durchschauten Herzenszustand die Fähigkeit, zu unterscheiden, ob Sünde vergebbar oder unvergebbar ist. Wird aber in Form einer kirchlichen Handlung die Beichte abgelegt und die Absolution erteilt, so kann die letztere natürlich nur hypothetisch und konditionell erteilt werden, nämlich unter der Voraussetzung, dass die Beichte aufrichtige Bussfertigkeit des Gläubigen ausspricht, und mit Gewissheit von diesem nur so angeeignet werden, dass der Glaube sich innerlich von der Sünde scheidet. Unter dieser Voraussetzung ist auch die in der Gemeinde abgelegte Beichte und die von den Trägern des Amts ausgesprochene Absolution von tragender Bedeutung für die sittliche Entwicklung. Immerhin ist sehr zu bedauern, dass die Privatbeichte im Gebrauch der Kirche mehr und mehr zurückgetreten ist. Denn namentlich in den Fällen tiefgehender Gewissensbedrängnis ist das Aussprechen des Drucks der Schuld und seelsorgerische Beratung über die Ernstlichkeit der Reue wichtig dafür, dass nicht eine oberflächliche Busse die kirchliche Absolution benutze, um ohne wirkliche Tiefe des Selbstgerichts über die Sünde hinwegzueilen. Wenn diese Gefahr vermieden wird, dass man meint, durch die Beichte schon als kirchliche Handlung mit der Sünde fertig zu sein, wenn das Bekenntnis der Sünde individuelle Handlung und nicht bloss kirchlich gewohnheitsmässiges Mitmachen ist, dann hat das Aussprechen der Sünde vor Gott, das Eingeständnis der Verschuldung und die Aneignung der Vergebung den Wert des Herausstellens der Sünde aus dem innern Leben und des Entschlusses ihrer Ausscheidung aus der weiteren sittlichen Entwicklung.

Aus der Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen ergibt sich, dass die Beichte vor jedem christlichen Bruder abgelegt werden kann (Jak. 5,16), und diese Form der Privatbeichte ist viel häufiger, als man meint. Im Mittelalter wusste noch Abälard, dass Busse und Absolution nicht Sakramente, sondern kirchliche Einrichtungen seien, und hielt Beichte vor dem Priester und priesterliche Absolution nicht für unerlässlich, sondern hielt nach Jak. 5,16 das Sündenbekenntnis vor dem Nächsten und eventuell vor dem erhöhten Hohenpriester für ausreichend.

Sündenbekenntnisse sind in der alten Kirche in bezug auf grobe öffentliche und schwere Vergehungen vor der Gemeinde abgelegt. Aber die von den Nazarenern geforderte Aufzählung der einzelnen Sünden der Vergangenheit enthält eine geistliche Brutalität, deren sittliche Wirkung angesichts des Zwangs der Selbstentblössung sehr zweifelhaft ist.

Die Wirkung der katholischen Ohrenbeichte kann, abgesehen von



der kirchlichen Zucht und Gewissensbeherrschung, nur moralisch verflachend sein, da sie das Sündenbewusstsein in die Vergegenwärtigung von einzelnen Sünden umsetzt, also veranlasst, über Einzelheiten den sündigen Zustand zu übersehen, da sie im Widerspruch zu Psalm 19,13 das Schuldgefühl veräusserlicht, und da sie durch Verlegung der Sündenvergebung in die Kirche von Gott und Jesu Christo weg zur Kirche hinführt und durch die scheinbare Objektivität der kirchlichen Absolution die Verantwortlichkeit aus dem individuellen Gewissen in die hierarchische Bevormundung verlegt. Wie demoralisierend die Ohrenbeichte durch schlechte Priester werden kann, darüber vgl. Chiniqui, Der Priester, die Frau und die Ohrenbeichte. Barmen s. a.

---

§ 43.

**Das Gebet.**

Stäudlin, Gesch. der Vorstellungen und Lehren vom Gebet. Göttingen 1824. Tauberth, Die christl. Lehre vom Gebet. Wurzen 1855. Löber, Die Lehre vom Gebet. Erlangen 1860. Leonhardt, Die christl. Lehre vom Gebet. 2. Aufl. Berlin 1878. Monrad, Aus der Welt des Gebets. 2. Aufl. Gotha 1878. Wiener, Das Gebet. Gotha 1885. P. Christ, Die Lehre vom Gebet nach dem N. T. Leiden 1886. Jäger, Das Gebetsleben Jesu. Leipzig 1890. Lemme, Die Macht des Gebets mit besond. Bez. auf Krankenheilung. Barmen 1887. Der Wert des Gebets. Heidelberg 1892. Kähler, Dogm. Zeitfr. 1898. Heft 1. E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig 1901. Böhme, Das paulinische Gebet. Protest. Monatsh. 1902. Finney, Das Gebet des Gerechten. Gotha 1902. Dibelius, Das Vaterunser. Umriss zu einer Geschichte des Gebets in der älteren und mittleren Kirche. Giessen 1903.

Das Gebet ist die Vollziehungsform des religiösen Verhältnisses zur Gottheit. Da in ihm das in der psychologischen Organisation unseres Wesens angelegte religiöse Bewusstsein sich betätigt und das Individuum seine natürliche Abhängigkeit vom Absoluten bejaht, so ergibt sich daraus sowohl, dass der Wert der individuellen Religiosität sich nach der Art des Gebets bestimmt, wie dass alle lebendigen Momente der Frömmigkeit dem Gebet angehören oder wenigstens in ihm wurzeln. Es gibt keine Religion ohne Gebet, habe dieses eine noch so verkümmerte Gestalt. Zu völlig reiner Gestalt kommt es erst (dem Gedanken entsprechend, dass das Christentum die absolute Religion ist) in der durch Christum erschlossenen Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater. In dieser ist das Gebet, weit entfernt, kultische

oder zeremonialgesetzliche Leistung zu sein, nicht bloss Gottesdienst oder Mittel der Selbstzucht, sondern innerlichstes Herzensbedürfnis. Aber ist das Gebet als Äusserung und Bekundung des Glaubens auch der aus der Gemeinschaft mit Gott von selbst sich ergebende Lebensodem der Ewigkeit, so ist es doch seinem Erfolg nach als Kanal des Geistes das religiöse Mittel zur Stärkung der christlichen Persönlichkeit im Guten überhaupt wie im einzelnen Guten. Die Zuflüsse der göttlichen Gnadenkräfte, durch welche alles sittliche Wachstum bedingt ist, werden dem Gläubigen zu eigen nur durch das Gebet.

### 1. Anbetung.

Während die Vorstellung vom Gebet sich auf die religiöse Anlage bezieht, die in ihm sich ausspricht, geht der Gedanke der Anbetung von der Herrscherstellung Gottes aus, die seitens des religiösen Bewusstseins Anerkennung und Beugung fordert. Anbetung bezeichnet die Gottesverehrung als kultischen Akt der bewussten Erhebung des Gemüts oder als religiöse Leistung der innern Gebundenheit an den, auf dessen Walten das Leben des Menschen ruht (Joh. 4,20). Da im Christentum die Vorstellung der Gebundenheit des Geschöpfes an den Schöpfer, demgemäss der Verpflichtung zum Dienst des absoluten Herrn der Welt vom Religionsbegriff nicht im Geringsten ausgeschlossen ist, bezeichnet im Christenstande die Anbetung die der Offenbarung in Christo entsprechende unerlässliche Verehrung des himmlischen Vaters in Geist und Wahrheit (Joh. 4,22 ff.). Der Gläubige verfällt hiernach nicht dem im Rationalismus und durch ihn weiterverbreiteten subjektivistischen Wahn, als ob das Gebet Sache des Beliebens und lediglich Erzeugnis der Stimmung sei. Sondern sowohl vermöge der Schöpfung wie der Erlösung nimmt der himmlische Vater das religiöse Bewusstsein so in Anspruch, dass das Ausbleiben der Gebetsstimmung als ein sündiger Mangel zu bekämpfen ist. Der Gedanke der Anbetung enthält in sich die unbegrenzte Ehrfurcht der Beugung vor der Allmacht und Allgegenwart und die heilige Scheu vor der Heiligkeit und Gerechtigkeit, aber auch die Zuversicht zu Gottes Güte und Treue, drückt also im Christentum sowohl die Demut des Geschöpfes vor dem deus creator wie das hingebende Nahen zum deus salvator aus. In der für das christlich-religiöse Verhältnis zu Gott charakteristischen Verbindung der höchsten Erhebung mit der durchdringendsten Beugung liegt in der Anbetung das Schwergewicht auf der letzteren Seite. Hinwendung des Gemüts zu

dem Gott, der in der Offenbarung im eingebornen Sohn sich am tiefsten zu uns herabgelassen und zur engsten Gemeinschaft mit sich zugelassen hat, aber eben durch diese Liebesbekundung viel stärker verpflichtet und enger verbindet als durch alle Naturgaben, vollzieht im geistigen Niederfallen (Ps. 95,6. Off. 4,10. 5,14) vor der Majestät der Liebe die Anbetung des Vaters in Christo (Matth. 6,6).

Dieser Geist der Anbetung sollte das ganze Christenleben beherrschen; tatsächlich ist seine Bestimmungskraft extensiv und intensiv sehr verschieden. Bei normaler Entwicklung bezeichnet Anbetung die dauernde religiöse Grundstimmung des an Gott gebundener und vor ihm sich beugenden Gemütslebens, das von Gott nicht lassen kann, weil es von ihm nicht lassen darf, und von ihm nicht lassen darf, weil es von ihm nicht lassen kann.

Bezeichnend für den Begriff ist, dass Origenes die Anbetung dem Vater des Weltalls vorbehalten hat.

2. Das Gebet ist nicht bloss Anbetungsakt. Sondern seinem eigentlichen Wesen nach ist es die Lebendigkeit der Religion selbst, in der die individuelle Frömmigkeit zum Ausdruck kommt und in direkter Beziehung zu Gott ihr Leben entfaltet, die religiöse Rezeptivität sich als solche in aktiver Form weiss und will, nach Luther, der das Gebet so tief und umfassend gewürdigt hat wie kein Kirchenlehrer, das einzige Tun des Menschen in direkter Beziehung auf Gott.

Wäre die Religion nur Passivität, so gäbe es kein Gebet. Der Gedanke des passiven Gebets in der quietistischen Mystik ist ein Widerspruch in sich. Als lebendige Rezeptivität spricht sich die Frömmigkeit aus im Gebet. Es ist darum auch nicht bloss der Höhepunkt des Verkehrs mit Gott (Beck), sondern es ist dieser Verkehr selbst. Abgesehen von dem Erfolg hat darum das Gebet seine innere Notwendigkeit und also auch seinen Wert in sich selbst, da ohne es die Frömmigkeit ruhenden, stagnierenden oder schlafenden Charakter hätte. Nach einem Zweck des Gebets ist daher nicht zu fragen, sondern es ist so notwendig wie das religiöse Abhängigkeits- und Gemeinschafts-Verhältnis in sich.

Das Gebet ist die bewusste und gewollte Form der Bejahung des durch Schöpfung und Erlösung begründeten Verhältnisses des Menschen zu Gott, der Anerkennung der Weltordnung des Alls, in der die natürliche Abhängigkeit des Gottesbewusstseins, wie der Heilsordnung, in der die christliche Abhängigkeit des Glaubens wurzelt, der Hinwendung zu dem, auf den der Mensch durch das ursprünglichste Verhältnis seines Wesens wie die reifste

Ausgestaltung seines Geisteslebens angewiesen und hingewiesen ist. Unter Voraussetzung der Allgegenwart, vermöge deren Gott das Wort der Menschen vernimmt, der Allmacht, nach der er Herr des Weltlaufs ist, und der Güte, nach der er das Schreien der Seinen hören will, vollzieht das Gebet die Berührung des religiös Gesinnten mit dem lebendigen Gott, um den persönlichen, endlichen Lebensinhalt in das absolute Bewusstsein der unendlichen Persönlichkeit aufnehmen zu lassen.

In den oft gehörten Redewendungen, dass es nicht darauf ankomme, Gott alle seine Titel und Würden aufzuzählen, alle Eigenschaften Gottes auswendig zu wissen und dergleichen Verdrehungen, an die niemand denkt, und die daher niemanden treffen, spricht sich nur in barocker und paradoxer Form die Oberflächlichkeit aus, die sich nicht klar macht, dass die scheinbar einfachsten Vorgänge die kompliziertesten sind. In der Tat setzt das Gebet eine Summe von unbewussten Vorstellungen und Anschauungen voraus, welche sich die wenigsten verdeutlichen. Der Begriff der Allgegenwart fehlt z. B. Millionen von Betern, und trotzdem setzt jedes Gebet ihn voraus. Das Gebet des Heiden, das nur Sinn hat, wenn der Gott, zu dem er betet, ihm nah ist, das also dessen Allgegenwart voraussetzt, ist in seiner Unmittelbarkeit sachgemässer wie seine Gottesvorstellung. Und selbst das Gebet des Kindes, das noch den Reflexionen über Allgegenwart unzugänglich ist, hat doch die Nähe dessen, zu dem es betet, als selbstverständlichen Hintergrund, der ihm eben im Gebet sich auftut.

Ähnlich steht es mit andern Vorstellungen, wie z. B. mit der Allmacht. Mancher bejaht so unbewusst durch das Gebet, was er theoretisch verneint.

Die seit Clem. Al. (*ἑμιλία πρὸς τὸν θεόν*) gebräuchliche nicht unrichtige Bestimmung des Gebets als Gespräch des Herzens mit Gott ist, obgleich sie durch Bezeichnung des persönlichen Verhältnisses den Pantheismus überschreitet, doch darum unzureichend, weil sie es nicht vom Verkehr endlicher Personen unterscheidet und die Eigentümlichkeit des religiösen Verkehrs nicht zum Ausdruck bringt. Das Gebet ist ein des Abstands des endlichen Geschöpfes vom Unendlichen bewusstes Gespräch mit Gott, in welchem der Fromme den in das religiöse Bewusstsein aufgenommenen Lebensinhalt vor den Thron Gottes bringt in der Gewissheit, dass Gott ihn in sein Bewusstsein aufnehmen werde. Der Christ legt seine Schmerzen und Nöte, seine Freude und Befriedigung Gott dar nicht in der falschen Meinung, als wenn Gottes Allwissenheit nicht auch in bezug auf diese feststände (Matth. 6,32), sondern folgt dem dem Glauben adäquaten Bedürfnis, die verschiedenen Lebensmomente in den Umgang mit dem



Vater aufzunehmen, in der Überzeugung, dass die providentia specialissima über der Gemeinde der Heiligen waltet und sich dem zuwendet, was ein Moment des Glaubenslebens bildet. Zwischen dem Lebensinhalt im Allgemeinen und dem Gebetsinhalt ist ein Unterschied. Vieles scheidet schon durch den Versuch, es in das Gebet aufzunehmen, aus dem Lebensinhalt aus, weil der Fromme unmittelbar fühlt, dass es dem religiösen Verhältnis widerspricht. Durch die Aufnahme in das Gebet gewinnt also jedes Lebensmoment einen neuen Wert, für den Gläubigen wie für Gott; es wird geheiligt. Darum ist für den Gläubigen die rationalistische Meinung, dass das Gebet nur subjektiven Wert, aber für Gott keine Bedeutung und bei Gott keinen Erfolg habe, nichts als ein Zeugnis religiöser Armut. Nach christlicher Erfahrung entspricht dem Nahen des Beters zu Gott das Nahen Gottes zum Gläubigen (Jak. 4,8). Diese Gewissheit der Erhörung bildet so sehr den Nerv des Gebets, dass es ohne sie zu traditionellem Lippendienst herabsinken muss (Joh. 29,13. Matth. 15,8).

Der Rationalismus mit seinen Annexen zeigt die durchgängige Tendenz, indem er Gebet schon in Empfindung und Stimmung sehen will, es zu verallgemeinern und dadurch zu verflachen. Jede Erhebung des Geistes zum Übersinnlichen, jede religiös geartete Herzensrührung, jeder zerflossene Gedanke an Gott soll hiernach schon Gebet sein. Nach Reinhard ist Beten „jedes mit Empfindung und Rührung des Herzens verbundene Andenken an Gott“, „jede Richtung der Seele auf Gott, die mit frommen Gefühlen verknüpft ist“, nach de Wette jede Richtung des Herzens auf Gott, jede Erhebung der Gedanken zu Gott, jeder im Andenken an Gott und seinen Willen gefasste Vorsatz, nach H. Schultz: „in allem seinem Handeln allezeit in Demut und Glaubenszuversicht sein Verhältnis zu Gott sich bewusst und gegenwärtig halten.“ Das Gebet ist aber nicht mit allgemeiner religiöser Gesinnung zu verwechseln.

Ist das Gebet seinem Begriff nach Gespräch mit Gott, so ist das doch nicht bloss die or. oralis, sondern auch die mentalis; denn ob die Worte laut gesprochen oder innerlich bleiben, ist nebensächlich. Ja, gerade bei den weihevollsten Gebeten ist nicht ausgeschlossen, dass der Überschwang der religiösen Empfindung nach Worten sucht, aber im Drang unmittelbarer Berührung mit Gott den Ausdruck in einzelnen Worten als einen zu umständlichen Weg empfindet, um an das Vaterherz Gottes zu dringen. Aber was der gesteigerten Energie der Frömmigkeit entspricht, darf sich nicht die Oberflächlichkeit zu Ausreden aufstutzen. Von dem „innerlichen Gebet“ des Indifferentismus, dem jede unmittelbare Berührung mit Gott fehlt, ist das Aufwallen des religiösen Gefühls in elementaren Gebetsströmungen, die in engste Berüh-

rung mit Gott bringen, das gerade Gegenteil. Während diese eine gesteigerte Kraft des religiösen Bewusstseins verraten, sind die unaussprechlichen Seufzer Röm. 8,26 Zeichen einer religiösen Schwäche, der der immanente Geistestrieb so überlegen ist, dass die stumme Sprache des gotterfüllten Herzens das, was das Selbstbewusstsein nicht klar herauszustellen vermag, ersetzt.

Das Programm des „wortlosen“ innern Gebets bei Vertretern der quietistischen Mystik wie Alcantara ist eine Probe der Zerflossenheit dieses Ruhens in Gott, in dem die Religiosität schliesslich so süsse Inhaltslosigkeit bekommt wie die Gottesanschauung. Die Vernichtung, in der der Beter so leer wird wie die Gottesidee inhaltslos, ist von Johannes a Cruce († 1591) als Weg zur Vollkommenheit gepriesen.

(Über die stammelnde Gebetsweise ekstatischer Zustände im Zungenreden vgl. 1. Kor. 14,13 ff.)

3. Als Arten des Gebets unterscheidet man (Phil. 4,6. 1. Tim. 2,1):

1) das Preisgebet (Lobgebet) — in Beziehung auf Gottes Grösse und Majestät, Weisheit und Güte, wie sie der Beter aus Gottes Offenbarung in der Natur und in der Heilsgeschichte erfahren hat (*αἰνεῖς* Hebr. 13,15);

2) das Dankgebet — in Beziehung auf die Gnadengaben Gottes an die Menschheit, an denen der Beter teil hat, wie an diesen besonders (*εὐχαριστία* 2. Kor. 9,11. 12 u. s. w.);

3) das Bittgebet — in Beziehung auf Gaben, die der Beter für sich oder für andere, auch für Völker, ja für die Menschheit erfleht (*ῥήσεις* Luk. 1,13 u. s. w., *αἰτήματα* 1. Joh. 5,15).

Bei Jesu Christo fallen diese verschiedenen Arten des Gebets nicht auseinander. Und bei seinen Jüngern müssen sie sich in vertiefter Aneignung der Erlösung in steigendem Masse durchdringen.

1) Das Bekenntniss, das die Form des Gebets annimmt, gliedert sich dem Lobpreis ein, kann aber auch in Dankgebet übergehen.

Im Preisgebet spricht sich die freudige Plerophorie des gerade durch die Gebundenheit an Gott erhöhten Selbstgefühls aus, während im Dank- und Bittgebet der Gesichtspunkt der menschlichen Bedürftigkeit überwiegt.

Bei umfassender und tiefgehender Gebetsstimmung muss die Lobpreisung Gottes (1. Petr. 1,4) in Vergegenwärtigung seiner Herrlichkeit, Allmacht und Allgegenwart, Heiligkeit, Liebe und Barmherzigkeit, speziell in Christo in ihrer Bekundung durch die Heilstaten, den Beter über sich selbst erheben. Das Preisen und Rühmen Gottes ist anbetendes Feiern aus der religiösen Erfahrung göttlicher Selbstbekundung heraus. Auch da, wo der Lobpreis nicht zu besonderem Ausdruck

kommt, durchdringt doch schweigende Bewunderung der Grösse der Majestät und der Tiefe der Liebe das persönliche Gebet des Christen. Und im kultischen Gebet soll stets der Lobpreis des Vaters im Himmel die Gemeinde zu den Höhen der Verehrung emporziehen (Röm. 15,9 ff. Eph. 1,3).

Da jedes echte Gebet in Beziehung zur Glaubenserfahrung steht, berührt sich das Lobgebet mit Dank und Bitte.

2) So weit verbreitet in allen Religionen wie das Bittgebet ist auch das Dankgebet; dieses aber kann als religiöse kultische Leistung angesehen werden und dem religiösen Bewusstsein vermöge inneren Bedürfnisses entspringen. In der Antike richtete sich das Dankgebet wesentlich auf Gaben der Götter. Cic. de nat. deor. 3,86. 87: num quis, quod bonus vir esset, gratias diis egit? Dieser antiken Anschauung entsprechend galt auch in der alten Kirche das Sittliche als selbsttätige eigene Leistung. Dagegen im neuen Testament dankt der Glaube für alles, den gesamten Bestand des äusseren und inneren Lebens, für das Heil in Christo, für den Gnadenstand, für jeden Fortschritt und jede Bewährung, aber auch für die Trübsal und das Kreuz. Da das christliche Gebet immer schon beherrscht ist von der Erfahrung der Erlösung, durch die das Reich Gottes schon Besitz des Christen ist, ist es immer irgendwie Dank für die das ganze Leben tragende und beherrschende Gnadengabe (Kol. 1,12). Darum fasste die alte Kirche, namentlich und zuerst in den judenchristlichen Kreisen, die Anbetung und Verehrung Gottes im Kultus als *εὐχαριστία*, woher dieser Name besonders für den Höhepunkt des Kultus, die Feier des heiligen Mahls, geblieben ist. Man kann hiernach das Dankgebet als die Haupt- und Grundform des kultischen Gebets ansehen. 1. Thess. 5,30. Aber auch das persönliche Gebet des Christen muss im Dank den Grundton haben (1. Thess. 5,18), wie denn die apostolischen Briefe grossenteils damit beginnen.

Ritschls Reduzierung des Gebets auf Dankgebet entspricht seinem Deismus, der keine lebendige Einwirkung Gottes auf den Weltlauf kennt. Die Meinung, „dass für die christliche Gemeinde das Danken die dem Bitten übergeordnete Anerkennung Gottes, dass das Danken nicht eine Art neben dem Bitten, sondern dieses die allgemeine Form des Betens und dass das Bitten nur eine Modifikation des Dankgebets an Gott ist“ (Rechtfertigung und Versöhnung III. 3. Aufl. 608), wie dass die Bitten „auf das Heilsgut in allen seinen möglichen Beziehungen auf die Seligkeit zu richten“ sind (610), wird vollkommen klar beleuchtet durch die Entleerung des Inhalts der vierten Bitte, deren Leugnung oder Ausmerzung oder Umdeutung wie bei Origenes, Kant, dem Verfasser des Evangeliums der armen Seele stets ein Zeichen deistischer Resignation gegenüber dem Weltlauf ist. Nach Ritschl (610) ist „das Gebet die Erscheinung der Demut und der Geduld und das Mittel dazu, dass man sich in diesen Tugenden befestige.“

3) Da die Bitte nicht nur Anliegen für den Beter selbst, sondern

auch für andere einschliesst, ist die Zählung der Fürbitte als vierter Gebetsart durch Origenes überflüssig.

Das Gelöbnis, das sich in vielen Liedern ausspricht (wohl zu unterscheiden vom Gelübde), gehört wesentlich zum Bittgebet, da in der Hingebung an Gott die Bitte liegt, die Zugehörigkeit zu Gott anzunehmen und fest zu machen und die Kraft zu religiös-sittlicher Aufraffung zu verleihen.

Das Bittgebet war stets die Grundform des persönlichen Gebets und wird es stets bleiben aus der religiösen Rezeptivität des Subjekts heraus, das sich gedrunken fühlt, alle seine Bedürfnisse und Anliegen der Allmacht und Güte Gottes nahezulegen, wie denn auch das Vater-unser lauter Bitten enthält, mögen auch die ersten in Lobpreis, die letzten in Dank übergehen. Von diesen geht nur eine auf leibliche Gaben, während in den antiken Religionen das Gebet fast nur auf sinnliche Güter ging, im alten Testament vorwiegend. Aber die vierte Bitte geht doch eben auf die Erhaltung der irdischen Existenz, wie denn auch sonst der Herr seine Jünger angewiesen hat, alle Anliegen vertrauensvoll und zuversichtlich Gott nahezubringen. Matth. 7,7 ff. Mark. 11,24.

Der Rationalismus schliesst in weiten Kreisen das Gebet um äussere Gaben aus, indem viele nicht bedenken, dass, wenn Gott auf den äusseren Weltlauf keine Einwirkung hat, ihm auch die Fähigkeit zu moralischer Einwirkung abgeht; denn, wenn Gottes immanente Allgegenwart nicht die Welt allmächtig durchdringt, wie soll er da überhaupt Einwirkungen ausüben können? Kant hat denn auch das Gebet, so weit er ihm überhaupt moralische Berechtigung zuerkannte, in moralisches Selbstgespräch und moralische Selbstanregung umgesetzt, und diese Auffassung hat auch Tieftunk vertreten.

Wo der Deismus nicht alle Beziehung zu Gott aufheben wollte, hinderte der Respekt vor dem Selbstleben der Welt, der kein lebendiges Walten einer Allmacht zulies, doch den Glauben an Gebetserhörung, setzte also das Gebet in Ergebung um, so bei Ammon.

Ähnlich ist es im Pantheismus. Schleiermacher bezieht das Gebet wesentlich auf Bitten. Aber indem er sie hervorgehen sieht aus dem richtigen Vorgefühl, welches der christlichen Kirche zu haben gebührt vor dem, was ihr in ihrem Zusammenhang heilsam ist, wird ihm das Gebet „Verbindung des auf das beste Gelingen gerichteten Wunsches mit dem Gottesbewusstsein“; und in bezug auf das Ergebnis früherer Bestrebungen wird das Gottesbewusstsein entweder Ergebung oder Dankbarkeit. Wenn so dem starren Weltlauf gegenüber dem Gebet die Hände sinken, ist verständlich, dass nach Schleiermacher „die Kirche, ganz auf ihre Selbsttätigkeit gerichtet, sich des Wünschens ganz enthalten“ und, auch Ergebung und Dankbarkeit hinter sich lassend, in der Freude an Gott zur vollkommenen Ruhe gelangen sollte. (G. L. § 146.)

Dem deistischen Moralismus und dem pantheistischen Quietismus, der Gott gar nichts zutraut, entgegengesetzt und doch, weil den Erfolg



in die Hand des Menschen legend, damit verwandt, ist die theurgische Gebetsmagie, die mit gewissen Gebetsformeln und Gebetsmethoden die göttlichen Kräfte zu beherrschen meint. Diese Gebetsmagie ist im Heidentum am extremsten im Brahmanismus gepflegt, in der ausgehenden Antike in sonderbarem inneren Widerspruch zu der scheinbar rein geistigen Philosophie in verworrenem Aberglauben vom Neuplatonismus. Zauberrische Wirkungskraft hat auch das Judentum gewissen Gebetsformen zugetraut: nach dem Talmud ist das Gebet besonders erhörlich in der Synagoge; je intensiv kräftiger und extensiv anhaltender es ist, desto sicherer seine Wirkung *Prolixa oratio protrahit vitam*.

4. Das Gebet zeigt sehr verschiedene Stufen der Kräftigkeit des religiösen Geistes.

Ebenso wie es falsch ist, dem senfkornartigen Glauben den Wert des Glaubens abzusprechen, ist es verfehlt, von einem willkürlich geschraubten Gebetsbegriff aus niederen Formen des Gebets diesen Charakter zu versagen.

1) Wo das soziale Gepräge der Religion die Frömmigkeit beherrscht, kann das Gebet in Kulthandlung aufgehen, entweder in der Form blosser Gewohnheit oder in der Form der Gesellschaftspflicht.

Hier freilich zeigt sich das Gebet in Form der Erstarrung. Denn ursprünglich ist alles lebendige Gebet persönlich. Erst indem persönliche Gebete zu Formeln für religiös unlebendige Massen werden, dienen sie als soziale Geleise stumpfer Devotion. Das Gebet der alten Welt ist vorwiegend kultisch. In Rom war die Religion öffentliche Staatseinrichtung und die kultische Beteiligung Bürgerpflicht.

2) Wo der individuelle Charakter der Religion begriffen wird, demnach das persönliche Gebet als religiös normal, überwiegt doch bei vielen vermöge der Gebundenheit an den Welt-herrscher und Richter das Gefühl der Gebetsverpflichtung, das ihr Gebet zum Frondienst macht. Begreift man hier auch das Gebet als ein göttlich geordnetes Band an die obere Welt, so ist damit Gewohnheitsbetrieb und geschichtlicher Mechanismus so wenig überwunden wie Leistungsstolz und Verdiensterwerb.

Die Eingliederung des Gebets in die Pflichtenlehre durch Baier entspricht dem der orthodoxen Theologie eignenden Interesse der Leitung des Gemeindelebens. Aber in der Subsummierung des Gebets unter die „Mittel des Dienstes“ durch Töllner, unter die „Pflichten des beständigen Dienstes Gottes“ durch Mosheim, unter „religiöse Pflichtgrundsätze“ durch H. Schultz liegt eine prinzipielle Herabsetzung des Gebets; diese wesentlich präzeptive Betrachtung, die das Gebet zum „pflichtmässigen Ausdruck des religiösen Lebens“ macht, wird nicht einmal der alttestamentlichen Stufe gerecht. Wo das Gebet seinen Zweck schon im

pflichtmässigen Dienst erfüllt, wird natürlich die Frage nach Wirkung und Erhörlichkeit des Gebets sekundär.

3) Auch wo die Gesichtspunkte des Herrendienstes und des guten Werks überwunden sind, und begriffen ist, dass es der herrlichste Ausdruck der Menschenwürde ist, zu dem Urquell des Seins und Lebens in persönliche Beziehung treten und sich über alles Endliche in das Unendliche erheben zu dürfen, wird doch das Gebet, obgleich nicht mehr bloss dem Gefühl der Verpflichtung, sondern auch innerem Bedürfnis erwachsend, vielfach zunächst gesetzlich erfüllt, indem die Einsicht in das Seinsollende die Nötigung trotz innerer Lahmheit, Unlust und Schwäche nahelegt. Diese gesetzliche Stufe der Gebetspädagogie ist so wenig zu verurteilen (Luk. 18,1), dass vielmehr die Bekämpfung der Gebetsmattigkeit als eine sehr wichtige Aufgabe anzusehen ist (Mark. 14,38). Daher drängen sich denn auch im Neuen Testament die Mahnungen zum Gebet (Matth. 7,7. 26,41. Joh. 16,24. 1. Joh. 3,22. Röm. 12,12. Kol. 4,2. 1. Thess. 5,17).

Eine Hierarchisierung des Gebets liegt ebensowohl darin, wenn Vilmar das Gebet der christlichen Disziplin unterordnete, als wenn der Katholik Jocham es der Tugend der Gottesverehrung einfügte.

4) Auf der Höhe des Gebetsgeistes, auf der mit der Vollendung des Gebets sein reines Wesen zu deutlicher Herausstellung kommt, ist es die naturnotwendige Sprache des mit Christo in Gott verborgenen Lebens (Kol. 3,3). Indem die Kindesstellung zum Vater mit dem Geistesdrang der Versenkung in die Tiefen der Gottheit verbunden ist (Röm. 8,15. Gal. 4,6. Eph. 2,18), entspricht das Gebet dem innern Bedürfnis als Ausdruck der Gemeinschaft mit Gott. Auch ausserhalb des speziell christlichen Glaubenslebens kann es echtes Herzensgebet geben. Aber weil ausserhalb des Christentums die Gottesgemeinschaft überall gehemmt und gebunden ist, trägt es hier auch noch die Fesseln ungestillter Befriedigung. Das neutestamentliche Gebet als solches hat das Spezifische, dass vermöge der Gnade Gottes in Jesu Christo dem einigen Hohenpriester der Gläubigen keiner priesterlichen Vermittelung bedarf, um zum Thron des Allgegenwärtigen zu gelangen, sondern als Priester unmittelbaren Zugang zum Vaterherzen Gottes hat (Hebr. 10,19 ff.). Trotzdem kann es extensiv und intensiv sehr verschieden sein. Je mehr der Glaube wächst, desto mehr das Gebet, je mehr das Gebet, desto mehr der Glaube. Jedes wahrhaft innerlich in Selbstvertiefung konzentrierte und in weltvergessener Hin-

gebung das religiöse Bewusstsein konzentrierende Gebet bedeutet eine Befestigung des religiösen Verhältnisses und eine Stärkung der religiösen Gewissheit.

Von der Stufe des individuellen Herzensgebets aus verwirft separatistischer Spiritualismus gelegentlich (Finney) alle statarischen Gebete. Hier ist der soziale Charakter der Religionsgemeinschaft verkannt, der das kultische Gebet unerlässlich fordert. Dieses hat darin seine Notwendigkeit und sein Recht, dass das kirchliche Gebet die Gemeinde in den Gebetsgeist hineinziehen soll (was ja doch bei dem freien Gebet, das öffentlich gesprochen wird, ebenso ist). Und die statarischen Gebete haben den Sinn, dass der Gebetssinn sich an ihnen in die Höhe rankt, dass z. B. am Vaterunser der Christ nie auslernt. An alle statarischen Gebete ist aber auch die Anforderung zu stellen, dass sie spezifisch christlichen Charakter tragen.

Die Unterscheidung von Gebetsstufen in der quietistischen Mystik (z. B. der Betrachtung, der Sammlung, der Vereinigung, zuhöchst der Verzückung) entspricht der früher berührten (§ 32) Vorstellung vom stufenweisen Aufschwung der Seele zu Gott. Wenn im Mittelalter Nonnenschwärmerei in ekstatischen Visionen die höchsten religiösen Erlebnisse erstrebt hatte, so schaut nach der Teresia a Jesu († 1582) der bis zur Stufe der Entzückung gelangte in passivem Gebet die in der Seele wohnende Dreieinigkeit unmittelbar. Die Stufen des Gebets als echten Herzensgebets sind nach ihr 1. das Gebet der Betrachtung, 2. das der Ruhe, 3. das der Vereinigung, 4. das der Verzückung. Schon die dritte Stufe war vorwiegend traumhaft ekstatisch gedacht. Wesentlich ekstatisch aber sollte die höchste Stufe sein, mit Zurücktreten der Sinne und des Verstandes, mit Wachwerden der höheren Geisteskraft, die gelegentlich Visionen teilhaftig wird. Diese Überschätzung ekstatischer Visionen setzt das Gebet in ein unrichtiges Verhältnis zur Phantasie. Paulus hat 2. Kor. 12,1 ff. eine gewisse Wertschätzung ekstatischer Visionen, ohne in ihnen die Höhe des Gebetsgeistes zu sehen; immer aber sind sie — bei gewissen psychologischen Voraussetzungen bestimmter Naturen — Proben intensiver Gebetshingebung, ohne darum solche Naturen höher zu stellen als andere, denen die psychischen Bedingungen dafür abgehen. Jedenfalls zeigt Paulus' nüchterne Beurteilung des Zungenredens (1. Kor. 12—14), dass das ekstatische Gebetsstammeln nicht an sich höher steht als das Gebet des bewussten Geisteslebens, sondern eher umgekehrt. Nur im Zusammenhang des religiösen Geisteslebens kann das Eintreten ekstatischer Gebetszustände als Probe intensiver Vertiefung gelten, wenn es nicht gemacht und gekünstelt ist, sondern wie von selbst die innerliche Ergriffenheit sich in ihm Bahn bricht.

5. Weil alle göttliche Selbstmitteilung in der Spendung geistigen Lebens sich durch das Gebet vollzieht, durch das die Teilhaftmachung an Kräften der jenseitigen Welt (Hebr. 6,5) erfolgt, hat Beck das Gebet Gnadenmittel genannt. Da aber Gnaden-

mittel die objektiven Träger des Gottesgeistes sind, denen die subjektive Empfänglichkeit entgegenkommen muss, und da die Rezeptivität für das Heil der Glaube, das Gebet aber die Vollziehungsform des Glaubens ist, so ist das Gebet zwar nicht Gnadenmittel, aber Aufnahmekraft für die Gnadenmittel. Als Kanal des Heiligen Geistes (Luk. 11,13. Eph. 1,17) ist das Gebet das ausschliessliche subjektive Mittel zur Wahrung des Schatzes des inneren Lebens (Jak. 1,5 Joh. 14,16) und zum Wachstum des inwendigen Menschen (Joh. 15,7. Eph. 3,14). Als Betätigungsform des Glaubens ist es Kräftigungsmittel des Glaubenslebens. Wie Jesus im Gebet die Gemeinschaft mit dem Vater fortwährend vollzog, müssen wir im Gebet die Gotteskindschaft bewahren und fortbilden (Röm. 10,12. 13).

Wenn Calvin am Gebet den Wert des Heiligungsmittels besonders hervorgehoben hat, so ist dieser Gesichtspunkt im Pietismus veräusserlicht zu einem methodischen Gebetspraktizismus. Ist diese Veräusserlichung des Innerlichen zu vermeiden, so ist es doch richtig, dass Gott seine Gaben und Kräfte dem aufrichtigen Gebet gibt (Jak. 5,16). Von hier aus kann dann in den verschiedenen religiösen Richtungen dieses oder jenes in der inneren Wirkung des Gebets hervorgehoben werden.

Die Mystik der alten Kirche schrieb dem Gebet die Vereinigung mit Gott zu, die Theosophie Baaders und Culmans die Aneignung des göttlichen Geisteslebens oder des Lebens Christi.

In der religiösen Kräftigung liegt die sittliche mit eingeschlossen. Das Gebet ist hierdurch das wirksamste Förderungsmittel sittlicher Durchbildung. Wie aus ihm die Kraft der Überwindung der Versuchung gewonnen wird (Matth. 26,41. Eph. 6,18), so auch das Wachstum der Kraft sittlicher Selbsttätigkeit (Eph. 3,10) und besonders die Kraft, in steigender Annäherung an das Ziel zu beharren im Wandel im Geist (Luk. 21,36).

Die in Kants Bahnen sich bewegende einseitige Beziehung auf die moralische Aufgabe scheitert daran, dass die ethische Kräftigung, die das Gebet bringt, auf der Gotteskraft ruht, der es sich öffnet (Eph. 3,16. 6,10).

Da aber das Gebet, um solche religiösen und sittlichen Wirkungen hervorzubringen, nicht durch Hineinfluten und Überfluten des selbstsüchtigen Lebenstriebes verunreinigt werden darf, stellt es gewisse Forderungen religiöser und sittlicher Art.

a) Da das Gebet Vollziehungsform des religiösen Bewusstseins ist, setzt jedes ein gewisses Mass des Glaubens an einen persönlichen Gott voraus. Fusst schon das Gebet des Zweifels, der sich zur Klarheit durchzuringen sucht, auf dem in der reli-



giösen Anlage und Erziehung wurzelnden ursprünglichen Gottesglauben (Mark. 9,24), so fusst das Gebet, das sich zur Gewissheit durchringt, auf dem in der Offenbarung wurzelnden Gottesglauben. Beck sagt: „Nichtbeten ist sowohl Folge als Ursache des Unglaubens, ist also seine sicherste Signatur“. Damit aber das Gebet wirklich zuversichtlich sein und darum — da Menschen mit geteilter Seele unempfänglich sind (Jak. 1,7) — Gottes Gaben aufnehmen könne, muss der Gott, der angefleht wird, im Unterschied von den Willkürkonstruktionen menschlichen Denkens und den Gebilden menschlicher Phantasie der lebendige, allgegenwärtige und allmächtige, der gerechte und allgütige Gott sein (Hebr. 11,6). Zu einer blossen Gottesidee (als Hypothese oder Postulat oder subjektivem Erzeugnis), zur moralischen Weltordnung, zu einem ohnmächtigen Weltgeist kann man weder in biblischem noch überhaupt in wahrhaft religiösem Sinne beten. Ein gewisser Umfang religiöser Vorstellungen, mag derselbe noch so unmittelbar und undurchdacht sein, ist die unerlässliche Voraussetzung für ein die Kräfte der oberen Welt ergreifendes Gebet.

Wo Vorstellungen geltend werden, welche die Lebendigkeit des göttlichen Wirkens und die Kraft der Vergeltung aufheben, wird das Gebet entwurzelt, mag man auch Theorien über das Gebet aufstellen oder es praktisch postulieren.

Sowie die antike Aufklärung den religiösen Glauben durch die Lehre von der Naturnotwendigkeit ersetzte, wurde das Gebet hinfällig. (Vgl. Maximus v. Tyrus, diss. 11.)

Kant hat mit Klarheit und Wahrheit die Konsequenz seines Deismus gezogen, indem er das Gebet beanstandete als unschickliche und unmögliche angebliche Anrede an einen Abwesenden als gleichsam Gegenwärtigen und die Annahme der Gegenwart Gottes, von der man nichts wissen könne, als Unaufrichtigkeit beurteilte.

b) Vermöge der unauflöslichen Verbindung des religiösen und sittlichen Faktors im Christentum muss das Gebet des Christen stets durchdrungen sein vom Gefühl der sittlichen Bedürftigkeit und sich mitbeziehen auf die sittliche Aufgabe. Vergiftend für das Gebet ist also die satte Selbstzufriedenheit (Luk. 18,11), die im Ethischen der Bitte enträt und daher das Gespräch mit Gott in Selbstgespräch umzusetzen droht, die falsche Sicherheit, welche die Gemeinschaft mit Gott vollziehen will ohne die Willigkeit, sich von ihm reinigen zu lassen (Jes. 6,57. Off. 22,11), also sich vom Reich Gottes entfernt (Eph. 5,5), die oberflächliche Leichterzigkeit, die unheilige Stimmungen und Gesinnungen in das

Gebet hineinnimmt ohne Empfindung dafür, dass Gottes Heiligkeit sie abweist (1. Tim. 2,8. Jak. 4,8), die zähe Selbstsucht, die auf Grund der Versöhnung die Liebe Gottes geniessen will, ohne versöhnliche Liebe in der Gemeinschaft zu bewähren (Matth. 6,12. 1. Petr. 3,7. Hebr. 10,22). Es ist eine gründliche Verkenennung der 5. Bitte Matth. 6,12, unsere Verzeihungen zu Leistungen zu stempeln, welche die Gegenleistung der Verzeihung Gottes begründen: ist ja doch das Vaterunser Jüngergebet auf dem Boden des Reichs Gottes. Aber wer die Versöhnung sein eigen weiss, würde, wenn er in der Stimmung der Unversöhnlichkeit beten wollte, sich dadurch selbst der Versöhnung, also auch der Sündenvergebung unwert machen (Matth. 18,23ff.).

Eine Gebetsgewohnheit, die keine Beziehung auf die sittliche Aufgabe hätte, entbehrte des ethischen Charakters. Des Einsiedlers Gebetspraxis verläuft in egoistischer Selbstpflege. Was von hierher dem Mönchtum von vornherein im Blut steckte, kam auf deutlichen Ausdruck in der liederlichen Heiligkeit der Eucherien, die mit Verschmähung aller Beschäftigung mit irdischen Dingen, also auch der Arbeit, die christliche Vollkommenheit in stetem innern Gebet erstrebten (4. Jahrh.). Und bei aller Anerkennung der Frömmigkeit der quietistischen Mystik muss ihr doch der gesunde ethische Charakter abgesprochen werden, weil über der mönchischen Hochschätzung des passiven Gebets das Verständnis des sittlichen Lebens trotz formeller Forderung der Liebestätigkeit verloren ging: denn die Anerkennung der Liebestätigkeit bleibt unwirksam, wenn die Gottesruhe der Seele in Gott die christliche Vollkommenheit ausmacht.

Der unethische Charakter der ganzen Richtung tritt z. B. darin zutage, dass Franz von Sales († 1622) mit der vollkommenen Ruhe der Seele in Gott den schlimmsten hierarchischen Fanatismus zu vereinigen verstand, ebenso Fénelon († 1715).

Damit das Gebet nicht in den Mechanismus eitler Selbstbespiegelung oder gewohnheitsmässigen Plapperns oder rhetorischen Wortemachens entarte, muss es mit lebendigem Inhalt aus dem tätigen Leben erfüllt werden.

Auf die Tätigkeit im Reich Gottes bezogen, daher das vollkommenste Gebet im christlichen Sinne, weil das religiös und ethisch reinste, am meisten der menschlichen Eigenheit entkleidete, ist das Gebet im Namen Jesu (Joh. 15,7. 15 ff. 16,21 ff. 26 f. 29 f.).

Wenn bei dem wahren Jünger Jesu alles ἐν Χριστῷ geschehen, d. h. der Bestimmtheit durch die Lebensgemeinschaft mit Christo unterstehen soll, so ist doch ein Unterschied zwischen dem persönlichen Lebensinhalt, der von dem Geist Jesu Christi durchdrungen wird, und dem spezifisch christlichen, der ihm durch ihn zufließt. Das Gebet im Namen Jesu bezieht sich auf den letzteren; denn da Jesus sich der aramäischen Sprache bedient hat, bedeutet ὄνομα im Sinne von *schém* Jesu in der Welt offenbares Wesen als in ihr fortwirkend und sich auswirkend. Dieses Gebet war darum erst möglich, als durch die geistliche Wiederkunft des Erhöhten (Joh. 14,3. 18) die Durchdringung der Jünger mit dem Lebensgeist Christi so vollzogen war, dass sein Leben sich in ihrem Leben verwirklichte und darum fortsetzte. Das Gebet im Namen Jesu, in dem Jesus gewissermassen selbst im Gläubigen betet, ist also Jüngergebet und bezieht sich auf die Fortwirkung des Berufswirkens Jesu auf Erden, ist also nur da vorhanden, wo das persönliche Lebensinteresse des Gläubigen mit dem Interesse des Reichs Gottes zusammenfällt. Ob jemand die Formel „im Namen Jesu“ gebraucht oder behauptet, im Namen Jesu zu beten, ist nebensächlich; real zu einem Gebet im Namen Jesu wird dasjenige, das, beseelt von dem „nicht ich, sondern Christus in mir“ (Gal. 2,20), im Erfülltsein des Gemüts von der göttlichen Heilsoökonomie die Angelegenheiten des Reichs Gottes im Sinne des eigensten persönlichen Lebenstriebes vor den Thron der Gnade bringt.

6. In der „Anweisung des Paulus, dass man unaufhörlich beten soll“, sieht Ritschl „die Rückbildung des Gebetes in die wortlose Stimmung der Demut und Geduld bezeichnet“. Gewiss können nicht immer Gebetsworte gemurmelt werden, aber eine solche wortlose Stimmung würde nicht „dem Gebet gleich“ gelten, sondern gebetslos sein. Weit entfernt aber, dass die steigende Vollendung des Glaubenslebens das Gebet überflüssig machte, muss vielmehr mit ihr der Gebetsgeist den Gesamtumfang aller Erlebnisse und Tätigkeiten in sich aufnehmen, indem es dem Gläubigen Bedürfnis wird, alles im Leben vom göttlichen Licht durchleuchten zu lassen, die Erlebnisse in das Vertrauen zu Gottes Vatergüte aufzunehmen, die Tätigkeiten an der Nähe Gottes zu erproben, wie Luther vom rechtfertigenden Glauben gesagt hat: was ist denn ein solcher Glaube denn eitel Gebet? es ist „der Puls, der nimmer stille steht“. Solch ein regelmässiges Gebetsleben, in dem alles vom Gebet ausgeht und ins Gebet ausmündet, vollzieht den Gebetsumgang mit Gott, von dem Jesus ein unerreichtes Vorbild gegeben hat. Die Anweisung des Herrn Luk. 18,1 wie des Apostels Paulus 1. Thess. 5,17 zu unaufhörlichem Gebet hat diesen Sinn, dass das Gebet durch seine extensive und intensive Kräftigkeit derartig alles in sich

aufnimmt, dass alles im Leben vom Gebet beherrscht oder durchglüht, nichts gebetslos ist (Röm. 12,12. Kol. 4,2). Aber auch insofern ist der Wandel Gebet, als der Christ in seinem ganzen Leben als einem Gebilde der Gnade Gott preist nicht nur mit dem Wort, sondern mit dem Wesen der neuen Kreatur, die ihrem Schöpfer angehört (1. Kor. 6,20) und seine Herrlichkeit verkündigt.

Schon bei Cyprian (*de oratione dominica*) ist die Intensität des Gebetslebens verwechselt mit der Extensität der Gebetsübung, die auch in der Nacht nicht aufhören soll, und bestimmter Gebetsstunden, die einen Gebetspraktizismus festlegen.

Die im Einsiedlertum begründete, die ganze Geschichte des Mönchtums begleitende Umsetzung des Lebens in andauerndes Gebet setzt sich fort in der pietistischen Forderung einer fortwährenden bewussten Gemeinschaft mit Jesu, die, wenn Ernst mit ihr gemacht werden sollte, jedes Berufsleben aufhebt, also unevangelisch ist.

7. Beten kann man allein zu Gott als dem Absoluten in dem Sinne, dass die Absolutheit die Allmacht und Allgegenwart in sich befasst, da er allein vermöge seiner Allgegenwart (mit Einschluss der Allwissenheit) das Gebet hören und allein vermöge seiner Allmacht erhören kann, und dass die Ewigkeit die selbstverständliche Ergänzung jener Gedanken bildet; denn ohne die Möglichkeit der Gebetserhörung ist dem Beten die Lebenskraft zerschnitten. Zwar trägt das Gebet, ehe nach einem Zweck desselben gefragt wird, wie wir oben sahen, seine Notwendigkeit in sich selbst: so naturnotwendig wie das natürliche Atmen, ist dem nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen das Gebet als der Lebensodem der Ewigkeit. Aber wie man ohne Luft nicht atmen kann, so kann man nicht beten ohne die Realität der oberen, unsichtbaren Welt. Und wie der Erfolg und Zweck des Atmens die Lebenserhaltung ist, so ist der des Gebets die geistige Personbildung in der Lebensluft der himmlischen, überirdischen Welt. Diese kann sich aber dann allein vollziehen, wenn Gott eine reale Einwirkung auf den Beter ausüben kann; und diese kann er dann allein ausüben, wenn der gesamte Weltlauf seiner Allwirksamkeit untersteht. Gebetserhörungen geistig-sittlicher Art hängen an derselben göttlichen Absolutheit, die auch die Gebetserhörungen in äusseren Dingen begründet. Zwar gehört der Nachweis, dass der christliche Glaube an die göttliche Vorsehung die Erfahrung der Gebetserhörung in sich schliesst, in die Glaubenslehre; aber die Ethik kann die Tatsache nicht übergehen, dass ohne sie die Lebendigkeit des Gebets



unvollziehbar wird. Ist aber für die religiöse Weltanschauung Gottes Wille nicht etwas dem Weltlauf Fremdes, sondern der alles Werden und Geschehen bestimmende, dem Weltlauf immanente absolute Weltwille, so weiss die christliche Glaubenserfahrung den absoluten Willen den endlichen Faktoren so schlechthin übergeordnet, dass diese der göttlichen Vorsehung dienen müssen, in die das Heil der Gotteskinder aufgenommen ist. Im Gegensatz zur natürlichen Weltansicht, die in dem geschlossenen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen für einen diesen beherrschenden geistigen absoluten Faktor keinen Raum findet, sieht die christliche Weltanschauung in dem nexus effectivus einen nexus finalis, in dem ein absoluter Wille den Einzeldingen ihre Stelle zuweist. Hat für den christlichen Glauben die Natur kein in sich beschlossenes Selbstleben, sondern ist sie als endlicher Kosmos von der unendlichen Weisheit erschaffen und beherrscht, so schliesst die göttliche Allmacht die Möglichkeit der Gebetserhörung als integrierenden Bestandteil in sich. Aber mit der Möglichkeit auch der Wirklichkeit derselben gewiss wird der Glaube erst in Erfahrung der göttlichen Liebe, die auf Grund der Schöpfung und in Harmonie mit ihr die Erlösung geordnet, die Natur in den Dienst des Reichs Gottes gestellt hat, und die dem Kinde Gottes die Gewissheit gibt, dass Gott nicht bloss Gebete erhören kann, sondern auch will. Keine logische oder dialektische Konstruktion würde die Erhörbarkeit des Gebets ergeben, wenn diese nicht Inhalt religiösen Erlebens wäre. Die tägliche Erfahrung zeigt aber auch den Unterschied zwischen Erhörbarkeit und Erhörlichkeit; sie zeigt ferner, dass viele Gebete tatsächlich nicht erhört werden, denen der Beter Erhörlichkeit zutraute. Unleugbar besteht in diesem Punkt eine Dissonanz zwischen der Erfahrung vieler Christen und den Verheissungen Jesu (Mark. 11,24. Matth. 18,19. Joh. 14,13). Da aber die Wahrheit und Zuverlässigkeit des Erlösers der gläubigen Erfahrung zweifellos ist, ist es auch die Verlässlichkeit jener Verheissungen. Erhörlich ist das Gebet des Glaubens (Matth. 17,20. 21,21), und das Leben Jesu zeigt kein Ausbleiben der Gebetserhörung. Eher zweifelt daher der Glaube an der Reinheit seines Gebets als an der Wahrheit Jesu. Er sieht deshalb hinsichtlich des Gebetslebens eine wichtige Aufgabe in der Reinigung desselben von Selbstsucht, wie ebenso das Gebet wieder diese vollziehen soll. Insofern wird jedenfalls jedes gläubige Gebet erhört, als in ihm der menschliche Wille mit dem göttlichen Willen eins wird. Gottes Wille nimmt des Menschen Willen

in sich auf, entweder so, dass er ihn seinem Walten eingliedert — das ergibt die vom Menschen erstrebte Erhörung (1. Joh. 5,14) — oder so, dass er ihn seinem Geiste unterordnet — und das ergibt das Stillewerden in Gott —, und oft ist schon das letztere als Erhörung in höherem Sinne erkannt. In dem von Gebetserhörungen erfüllten Leben Jesu lehrt jedenfalls sein Kreuz, dass es dem Glauben geziemt, vor den weisen Wegen der göttlichen Weltregierung Halt zu machen (Matth. 26,53), und dass jeder Widerspruch gegen sie das Gebet durch Selbstsucht verunreinigen würde (26,39. 40). Jeder Versuch, den göttlichen Willen dem Eigenwillen dienstbar zu machen oder in Abhängigkeit vom Ich zu stellen, widerspricht dem Wesen des religiösen Verhältnisses an sich. Die Gebetserhörung hat also nicht den Sinn, dass der Mensch sich den Willen Gottes unterwerfe, sondern dass der allezeit gütige Liebeswille Gottes (Matth. 7,11), der den Seinen gute Gaben spenden will (Jak. 1,17), die freie Bahn der Betätigung in der gläubigen Empfänglichkeit findet, die sich im hingebenden Gebet ihm erschliesst.

Das Vaterunser hat in 6 Bitten einen geistigen Inhalt und geht nur in einer Bitte auf äussere Gaben und in dieser nur auf das zur Lebenserhaltung Unerlässliche. Darnach muss sich das gläubige Gebet vorwiegend auf geistige Güter richten (Luk. 11,13. Jak. 1,5) und, wenn es sich auf irdische Güter richtet, von glaubenswidriger Ungenügsamkeit frei sein (1. Tim. 6,8). Aller Eigensinn, alles störrische, trotzige, unzufriedene, stürmische Wesen, alle Eitelkeit und Selbstgefälligkeit sollen vom Gebet niedergehalten werden, statt ins Gebet einzudringen. Das grundlegende: „wenns möglich ist“, „nicht wie ich will, sondern wie du willst“ (Matth. 26,39. 40) darf jedenfalls keinem echten Glaubensgebet fehlen, da in ihm immer die Anerkennung der absoluten Abhängigkeit von Gott eingeschlossen sein muss.

Erhörlichkeit und Erhörbarkeit ist genau zu unterscheiden. Erhörlich ist nur das Glaubensgebet (Matth. 21,22). Erhörbar ist auch das Gebet des Unglaubens. Gott erhört viele ungläubige Gebete, manchmal im Zorn (1. Sam. 8,6 ff. Hos. 13,11).

Es gibt Fälle, in denen der auf Gottes Wort pochende Eigenwille Gott die Erhörung abringt; in diesen führte in der Regel die Erfüllung der Bitte zu tiefergehender Beschämung menschlicher Kurzsichtigkeit.

Von solchen Erscheinungen des Trotzes des Eigenwillens ist wohl zu unterscheiden der kühne Glaubenstrotz eines Luther, dessen Gebet Melanchthon vom Rande des Grabes zurückrief. Diese hohe Glaubensgewissheit führt nur beim Sohne Gottes vermöge seines vollen Einsseins mit dem Vater zu dem „ich will“ (Joh. 17,24).

Glaubensgewissheit wird im Gebet viel mit zuversichtlicher Selbstgewissheit verwechselt; die letztere entspringt der Zähigkeit des Eigenwillens und ergibt oft die Einbildung einer zustimmenden Gebetsantwort Gottes, wo menschliche Ungefügigkeit den Geist Gottes zurückdrängt. Die Stärke der Selbstgewissheit ist kein Beweis dafür, dass im Glauben erhörlich gebetet ist.

Wegen der Abwesenheit der Beziehung zur sittlichen Aufgabe und wegen des Ausgeschlossenseins der Erhörlichkeit ist die Fürbitte für die Verstorbenen ethisch verwerflich. Dieselbe setzt die Möglichkeit einer Wendung ihres Geschicks und einer irdischen Einwirkung auf das Jenseits voraus. Und da beides nach der Lehre der Schrift und der Reformation ausgeschlossen ist, ist die Fürbitte für die Verstorbenen gegenstandslos. Ist sie aber das, so kann man nicht bei der Unklarheit Reinhards, dass sie „als unzweckmässig am besten zu unterlassen“ sei, stehen bleiben, sondern muss sie ausschliessen. Unklarer Sentimentalität mag man sie mitleidig hingehen lassen; für echten Glauben, der weiss, dass mit dem Tode das Los im Jenseits entschieden ist, ist sie ein Widerspruch in sich. Eine Fürbitte, der kein Tun Gottes und des Menschen entsprechen kann, ist glaubenslos.

Wenn Rothe sagt: „Die Liebe, wenn sie lebendig ist, kann eine solche Fürbitte gar nicht unterlassen“ (§ 879), so mag man das gelten lassen für die Wünsche der Liebe, die unter dem Drange des religiösen Bewusstseins Gebetsform annehmen. Aber diese Gebetswünsche sind nicht Fürbitte im eigentlichen Sinne.

Gebete an Jesum Christum zu richten, stände auf der Linie jüdischer Heiligen-Anrufung und heidnischer Heroen-Verehrung, wenn er nichts als ein blosser Mensch wäre. Auch seine Erlöserwürde würde in Zusammenhang mit seiner Erhöhung (Rothe) Gebete zu ihm nicht begründen, da aus beidem noch keine Allgegenwart folgt. Sondern die 1. Kor. 1,2 bezeugte Anrufung des Namens Jesu Christi muss sich innerhalb des Grundsatzes halten, dass Gott allein angebetet werden kann, ruht also auf der Gottheit Christi. Die Anbetung kommt Jesu Christo zu als Inkarnation des *λόγος* oder hinsichtlich seiner *natura divina*. Eben aber, weil Jesus Christus als Gottmensch angerufen wird, erfährt der Glaube durch ihn die Segnung mit geistlichen Gütern, er führt aber äussere Gaben auf ihn nur insofern zurück, als der Christ sich alle Güte Gottes durch Christum vermittelt weiss.

Schon in vorchristlicher Zeit kam im Judentum die Meinung auf, dass die Gerechten im Jenseits sich der Geschehnisse der irdischen Gemeinde annehmen (2. Makk. 15,14); die Anrufung der Heiligen hatte dadurch schon eine judenchristliche Grundlage. Die Verehrung der Märtyrer knüpfte dann an den antiken Heroenkult an. Und im 4. Jahr-

hundert ging die Götterverehrung in Heiligenverehrung über. Die Verehrung Jesu Christi muss schlechterdings über diesen Boden erhaben sein, da das Christentum jede Menschenvergötterung, wie sie der Sozinianismus inkonsequenterweise pflegte, ausschliesst.

Dem erhöhten Christus kommt nicht nur das *regnum gratiae*, sondern auch ein *regnum potentiae* zu, aber das letztere in dem Sinne des Anteils am Weltregiment, dass Gottes Weltregierung teleologisch durch Christum bestimmt wird.

Die herrnhutische Verdrängung Gottes des Vaters durch die (früher) fast ausschliessliche Anbetung Jesu ist unbiblisch und ungesund, wie denn auch die neuere Brüdergemeinde in dieser Hinsicht grössere Nüchternheit angenommen hat.

8. Die Verknöcherung des Gebets zum *opus operatum* hat sich im Judentum vollzogen mit festen Gebets-Ordnungen und -Formen. Weber sagt vom talmudischen Gebet: „Es ist eine gesetzlich bis ins einzelne, bis zu Worten und Gebärden regulierte, Gott darzubringende Leistung, die ihren Lohn hat.“ Vom Judentum her (Tob. 12,9) ist die Vorstellung von der Verdienstlichkeit der Gebetsleistungen (neben Fasten und Almosen) durch Vermittelung des Judentums (2. Clem. 16,4) in die Kirche eingedrungen. Die Verkirchlichung der jüdischen Anschauung zeigen schon Tert. und Cyprian, die dem Gebet Sühnkraft zuschreiben. Die Vorstellung von dem meritorischen, satisfaktorischen und propitiatorischen Wert des Gebets ist seit dem 3. Jahrhundert Eigentum des Katholizismus geblieben. Bei dieser Vorstellung ist die religiöse Stellung des Gebets verschoben, indem an die Stelle der menschlichen Unpassivität die Aktivität tritt.

---

#### § 44.

### **Andacht und Erbauung.**

Rothe, Ethik. § 177. Stille Stunden. Bremen 1888. Zahn, Etwas über den biblischen Begriff der Erbauung. 1864. Achelis, Erbauung. Realenc. B. 5. Leipzig 1898. Böhmer, Innere Sammlung, Studierstube 1903.

Dem Gebet nah verwandt ist die Andacht, insofern beide eine Konzentration des religiösen Bewusstseins bedeuten. Während aber das Gebet die Gemeinschaft mit Gott in persönlicher Hinwendung vollzieht, kann die Andacht den Gesamtumfang der religiösen Vorstellungen in sich aufnehmen. Die Konzentration des religiösen Bewusstseins auf religiöse Empfindungen, Vorstellungen und Willensanregungen vollzieht sich in der Andacht so, dass das Selbstgefühl unter die bestimmende Macht des Gottesbewusstseins tritt. Die Andacht ist also ein wesentlich rezeptiver Zustand, wie sie denn auch sofort gestört wird, sowie theo-



retische Gegensätze die Erbauung durchbrechen; und zwar steht die Andacht unter dem Einfluss des Worts Gottes (auch des Gebetsworts, des Gesangesworts), so dass die Beziehung zu Gott vermittelter ist wie im Gebet.

In der Betrachtung überwiegt die geistige Aktivität, so dass Phantasie, Vorstellungsvermögen und Denken sich derartig auf religiöse Gegenstände richten, dass das Bewusstsein religiöse Klärung und dadurch Stärkung der religiösen Bestimmtheit erfährt. In der Betrachtung hat das Gottesbewusstsein stets eine Beziehung auf das Weltbewusstsein, wie sie denn in der Regel am Wort ihren Ausgang nimmt oder ihre Nahrung findet.

In oratio, devotio und meditatio (bezw. contemplatio) vollzieht sich die Erbauung. Der Begriff der Erbauung in evangelischem Sinne knüpft an an den des Worts Gottes.

Andacht darf nicht mit Gebet verwechselt werden, wie das bei Hegel der Fall ist und sehr oft vorkommt. Wenn man sagt, dass mit Andacht gebetet werden soll, so kann diese Forderung nur da gestellt werden, wo das Gebet unter dem Einfluss des biblischen oder geschriebenen Worts steht. Das individuelle Herzensgebet ist etwas höheres als Andacht.

Im Unterschied vom allgemeinen Begriff der Andacht enthalten die Andachten im konkreten Sinne gewöhnlich ein Gemisch von Gebet und Betrachtung in Wechselwirkung mit dem Gnadenmittel des Worts Gottes.

1. Gebet und Andacht haben das Gemeinsame, dass sie Erhebung des Gemüts zu Gott und Konzentration des religiösen Bewusstseins bezeichnen. Zur Andacht gehört darum Innigkeit und Wärme des Gemüts in Empfindung der beseligenden Liebe Gottes, Loslösung der Gedanken von der verworrenen und verwirrenden Mannigfaltigkeit des Weltlebens und Sammlung des Bewusstseins in Vergewärtigung der heiligenden Gottesnähe. Zur Andacht gehört also Selbstbeherrschung, Ernst und Aufrichtigkeit. Während aber das Gebet den Verkehr mit Gott selbst pflegt, ergreift die Andacht das Göttliche in den Ausdrucksformen, in denen sich der Inhalt der göttlichen Offenbarung dem Menschen darbietet, um ihn unter die Macht des Gottesgeistes zu stellen. Alles also, was in der Wechselwirkung des religiösen Bewusstseins mit dem Wort Gottes der Erbauung dient, fordert Andacht: sowohl die Teilnahme an der kultischen Gottesverehrung oder an Gebetsvereinigungen wie die persönliche Benutzung der Heiligen Schrift oder anderer religiöser Schriften. Wie Naturgenuss zur Andacht stimmen oder von An-

dacht durchdrungen sein kann, so kann weltliche Beschäftigung in die Stimmung der Andacht getaucht sein und dadurch in eine höhere Sphäre erhoben werden.

### 1. Sammlung.

Sammlung ist Konzentrierung der seelischen Funktionen im Selbstgefühl (Ps. 4,5); sie ist also verbunden mit einer relativen Beruhigung oder Stillestellung der nach aussen gerichteten Funktionen und mit Verlegung des Schwergewichts des Seelenlebens in die Einkehr in sich selbst (Luk. 15,17). Ein Insiehgehen ist nun die Voraussetzung alles rechten Gebets und die Voraussetzung tieferer Andacht. Ältere Theologen haben deshalb die Sammlung den Tugendmitteln zugerechnet, auch noch Rothe. Hierbei ist aber nicht zu vergessen, dass die Sammlung nicht religiösen Charakter zu haben braucht, sondern auch im Weltleben Bedürfnis sein kann. Wie Zerstreuungen die Sammlung hindern, so werden in das Weltleben verlorene Naturen allmählich zur Sammlung unfähig; und diese Unfähigkeit zur Konzentration ist ein schweres Hindernis der sittlichen Charakterentwicklung. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass die Sammlung an sich ein Gut ist; denn sie kann auch eine Konzentration des Egoismus bedeuten. Aber im Gegensatz zur diffusen Zerstreuung, die jede kräftige Selbstauffassung hindert, ist die Fähigkeit, sich zu sammeln, der psychologische Zustand, dessen jeder ernste Christ fähig sein muss, um auf sich selbst und die religiös-sittliche Aufgabe die nötige Aufmerksamkeit haben zu können.

Die Sammlung fordert natürlich zeitweiliges Alleinsein mit sich selbst. Von dieser ist die Einsamkeit als andauerndes Alleinsein verschieden, die, wie oben bemerkt, kein Förderungsmittel sittlichen Werdens ist. Schon die absichtliche Ansetzung bestimmter Stunden zum Umgang mit sich selber wird, wenn sie nicht in einer bestimmten Entwicklungszeit einem wirklichen inneren Bedürfnis entspricht, der einen bestimmten Inhalt bietet, mehr der Selbstverzärtelung und Eitelkeit als der inneren Festigung und Geschlossenheit dienen. Aber wo das Alleinsein dem religiös-sittlichen Bedürfnis entwächst, kann es dem Aufatmen in Gott, der Abschüttelung von geistigem Ballast und der Reinigung von der Welt dienen. Und in diesem Sinne war es berechtigt, wenn Mystiker wie Arnold es anempfohlen haben. Das Christenleben bedarf solcher stillen Stunden. Die Überhastung eines unaufhörlichen Hin- und her, das nie zur Ruhe kommen lässt, führt zur Verödung. Zeitweilige Stille innerer Einkehr ist unerlässlich, wenn das sittliche Leben die Höhe religiöser Gesinnung behaupten will.

### 2. Devotion.

Devotio bedeutet Andacht. Weil aber die mönchisch-gesetzliche Verkirklichung der Frömmigkeit im Katholizismus auch die Andacht veräusserlicht und schablonisiert hat, versteht man unter Devotion die kirchlich methodisierte Form der Frömmigkeitsdisziplin, deren Gottesdienst die Klangfarbe des Kirchendienstes hat. In dieser Devotion in

mittelalterlichem Sinne liegt ein Moment der Verdienstlichkeit der Hingebung und der Übertreibung der Geltung der Phantasie in der Religion.

Bernhard zählte 4 Stufen der Devotion: *lectio, meditatio, oratio, contemplatio* — eine unberechtigte Schematisierung des Nebeneinanderstehenden in Stufen, wie sie ähnlich sich bei den Viktorinern und Bonaventura findet. Nach den Viktorinern sind die Stufen *cogitatio, meditatio, contemplatio*.

Zu einem geistigen Drill methodisiert ist die Andacht in den auf 4 Wochen verteilten *exercitia spiritualia* des Ignaz von Loyola: 1. *via purgativa*: Versenkung in sich selbst, 2. 3. *via illuminativa*: Versenkung in das Leben Jesu, 4. *via unitiva*: Versenkung in Jesum selbst. So widerspruchsvoll diese disziplinarische Veräusserlichung mystischer Innerlichkeit ist, eine so tiefgehende Wirksamkeit hat sie mit Hilfe der hierarchischen Unterdrückung des Individuellen ausgeübt.

2. Die Betrachtung ist das Verweilen der Einbildungskraft, des Vorstellungsvermögens und der Reflexion bei Gott und göttlichen Dingen in Beziehung auf das Ich zum Zweck der religiös-sittlichen Förderung und Vertiefung. Die Meditation gilt der Einführung in die Welt der religiösen Vorstellungen, die Kontemplation sucht sich derselben als in der Glaubenserfahrung gegebenen in möglichst lebendiger Anschauung zu bemächtigen. Um Verständnis und Veranschaulichung der Wege Gottes in der Menschheit und im eigenen Leben handelt es sich also in der Betrachtung, die christliches Gepräge dadurch gewinnt, dass sie dem Glaubensleben entwächst, sich am Wort Gottes orientiert und vor theoretischer Abirrung bewahrt wird durch den Hinblick auf den Ewigkeitsberuf. In dieser Hinsicht bedeutet die Meditation die vom Geist getragene, eindringende Aufmerksamkeit auf die Gotteswelt in uns und ausser uns, die Kontemplation die mit Ruhe in Gott und Bewunderung Gottes verbundene Vergegenwärtigung der grossen Taten Gottes in Welt, Menschheit und im eigenen Leben. Da die Betrachtung ohne bestimmten Anhalt sich leicht in brütende Fahrigkeit verliert, sieht sie sich als evangelische besonders an die Erwägung, Durchdenkung und innerliche Verarbeitung der Heiligen Schrift gewiesen (Ps. 1,2. 63,7. 77,12f. 119,35. 47. 70. 97). Um sittlich zu wirken, muss die Betrachtung des Worts Gottes in Beziehung zur Schätzung der jeweiligen Beschaffenheit des Ichs am göttlichen Massstab stehen und mit Rücksicht auf diese der Willigkeit folgen, die Eindrücke des Worts für das innere Leben fruchtbar zu machen.

Ein Moment der Askese bildeten Meditation und Kontemplation im Buddhismus. Und zu einem Stück Askese ist die meditatio und die contemplatio im Mönchtum geworden.

War aber die *vita contemplativa* des Buddhismus und der Therapeuten asketisch, so wirkte hiermit zusammen die griechische Hochschätzung der *vita speculativa* des Philosophen. Philo vereinigte das philosophische Element mit dem Asketischen in seiner Höherstellung der *vita contemplativa* über die *activa*.

In Zusammenhang mit der antiken Vermischung des Physischen mit dem Religiös-sittlichen wurde der Begriff der Kontemplation schief gefasst durch die Beziehung auf die platonische Lehre von der Ideenwelt. Indem bei Plato die Welt der Begriffe als eine Welt der Anschauung angesehen wurde, erschien das Übersinnliche als eine höhere vergeistigte Vorform der Sinnenwelt. Da es nun von der Ideenwelt eine sinnliche Anschauung nicht gibt und doch Anschauung erstrebt wurde, fiel in der Kontemplation der Phantasie die widerspruchsvolle Aufgabe der Vergegenwärtigung des Unsichtbaren zu. Solches Schauen des Unschaubaren ist seit dem Platonismus das Mittelalter hindurch bis in die Gegenwart bei vielen die Absicht der Kontemplation gewesen. Betrachtung Gottes und göttlicher Dinge mit seligem Schauen himmlischer Geheimnisse war hier der Inhalt der Kontemplation. So bildete sich Ignaz von Loyola ein, das Geheimnis der Trinität verstanden zu haben, wenn er die Einheit der drei göttlichen Personen in der sinnlichen Anschauungsform einer ekstatischen Vision schaute.

Dass ein solch visionäres Sinnenbild ein wirkliches Schauen Gottes, also ein Begreifen Gottes gebe, hat Jesus dem Philippus gegenüber (Joh. 14,8ff.) ausdrücklich zurückgewiesen. Ein Sehen Gottes im eigentlichen Sinne gibts überhaupt nicht (Joh. 6,46. 1,18. 1. Joh. 4,12). Dem religiös-sittlichen Verständnis ist Gott sichtbar geworden in Christo Joh. 14,9. 1. Joh. 1,1ff., so dass der Glaube religiös-ethisch in Christo den Vater sieht. Ein Schauen Gottes gibt es erst im Jenseits (1. Joh. 3,2), hier ist es nur eine Spiegelung des in Christo offenbaren Unsichtbaren im reinen Herzen (Matth. 5,8). Die auf Erden mögliche Erforschung der Tiefen der Gottheit (1. Kor. 2,10ff.) ist objektiv betrachtet heilsökonomisch begründet (2,12) und subjektiv betrachtet religiös-sittlich bedingt. So geht die Kontemplation, soweit sie biblisch berechtigt und notwendig ist, weniger auf Gottes Naturwirken, als auf sein Heilswirken, auf die Grosstaten Gottes in der Geschichte, die Führungen der Menschheit und der Einzelnen. Diesen Rahmen hält z. B. auch die Apokalypse inne, wenn sich Johannes (Off. 1,10) geistig versetzt an den kommenden grossen Gerichtstag des Herrn.

Die platonistische Verirrung hinsichtlich der Kontemplation beginnt schon mit den Alexandrinern, indem die Intuition des Göttlichen mit der Vereinigung mit ihm verwechselt wurde. Nach neuplatonischem Vorbild erschienen die oben (§ 32) berührten Stufen des Aufschwungs zu Gott als Stufen der Kontemplation. Richard v. St. Viktor (*de gratia contemplationis, de praeparatione animi ad contemplationem*), Bonaven-



tura (de septem gradibus contemplationis), Peter von Ailli (compendium contemplationis) u. a. bewegten sich in diesem Anschauungskreis. Die Höhe der Beschauung sollte zusammenfallen mit der Tiefe der religiösen Versenkung in Gott: eine Beraubung des heilsökonomischen und sittlichen Charakters der Religiosität, wie sie der Entchristlichung der Gesamtanschauung entsprach.

Die Verworrenheit der Auffassung beleuchtet grell die Lehre des Richard von St. Viktor († 1173). Gehört nach ihm die cogitatio der Imagination, die meditatio der Vernunft, die contemplatio der Intelligenz an, so sollte man auch einen Inhalt dieser begrifflichen Spekulation erwarten. Aber weit gefehlt! Richard schwelgt vielmehr in der anschauungslosen Anschauung der höchsten Höhen der übersinnlichen Welt, indem für den Aufschwung zu ihr und ihre Schilderung immer neue Wendungen von gleicher Inhaltslosigkeit ausgeklügelt werden. Die gesteigertste Erhebung der Kontemplation wird auch von Richard in der Entzückung gefunden, die sich in ihrer geschätztesten Gestalt noch über die Devotion erhebt zu selbstvergessener Bewunderung und ekstatischem Ausersichsein.

Die Verirrung hing damit zusammen, dass seit Clem. Al. und Origenes eine klare Unterscheidung zwischen philosophischer Gotteserkenntnis und christlicher Religion fehlte. Und im Unterschied diskursiver und intuitiver Gotteserkenntnis erschien die letztere, weil mit Religiosität verwechselt, als das Höhere.

In merkwürdiger Weise hat Bernhard von Clairvaux (de consideratione) Religiosität und Intellektualismus kombiniert, indem er als die zwei Wege zur Vollkommenheit amor und consideratio angab; die consideratio soll sich zur contemplatio erheben, um sich über die Sinnenwelt zum Schauen Gottes aufzuschwingen. Für andere fiel amor und contemplatio zusammen.

War aber schon die Verschiebung des Wesens der Kontemplation ein schwerwiegender Irrtum, so war widerchristlich die Schätzung der *vita contemplativa* (nach Gerson *status hominum extra mundum*).

Aug. de civ. dei 19,19: nec sic quisque debet esse otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat dei; aber mönchisch gefärbt: otium sanctum quaerit caritas veritatis, negotium iustum suscipit necessitas caritatis.

Nach evangelisch-christlicher Anschauung ist der Begriff der *vita contemplativa* prinzipiell verwerflich: ethisch ist nur die *vita activa* in der Gemeinschaft. Dem Ewigkeitsberuf des Christen dient aber im tätigen Leben eine Kontemplation, die nicht in Beziehung zu einer platonischen Idealwelt, sondern zur heilsgeschichtlichen Offenbarung steht.

Haben auch evangelische Mystiker sich von der quietistischen Mystik des Katholizismus in ihren religiösen Lebensäußerungen bestimmen lassen, so war doch die protestantische Mystik, weil sie auf dem Boden der reformatorischen Gnadenlehre stand, von vornherein ganz anders orientiert. Wenn auch vereinzelte Schwärmer in eremitische Neigungen abgeirrt sind, so war doch bei Tersteegen, Arnold u. a. der Umgang

der Seele mit der Liebe Gottes in Wechselwirkung mit der Offenbarung Jesu Christi und in Beziehung auf das Berufsleben gemeint.

Es ist ein dem mönchischen entgegengesetztes Extrem, die Kontemplation ganz aus dem Christenleben auszumerzen. Sowie aber in der Kontemplation in der Art des Bernhard ein Anschauen des Transzendenten und Unsichtbaren präbendiert wird, so vergreift sich die Willkür der Phantasie an dem unserer endlichen Anschauung Verschlussenen, und wird diese Art Kontemplation mit der Liebe zu Gott verwechselt (Spangenberg), so liegt darin eine Verzerrung des Wesens christlicher Frömmigkeit.

3. Gebet, Andacht und Betrachtung ergeben mit der Notwendigkeit der Benutzung der gottgeordneten Gnadenmittel die Notwendigkeit einer bestimmten Zeiteinteilung, speziell Tageseinteilung. Diese soll nicht nur durch den Wechsel zwischen Arbeit und Erholung bestimmt werden, sondern auch durch den Wechsel zwischen irdischer Tätigkeit und religiöser Erhebung, damit die Ewigkeit die Zeit durchdringe, die Zeit die Ewigkeit in sich aufnehme.

Ein Haus, in dem Morgen- und Abendandacht und Tischgebet fehlen, ist gewiss kein christliches. Die Paganisierung unserer sogenannten Christenheit zeigt sich in nichts so schlimm wie in der Abschüttelung aller christlichen Familiensitte und damit der Ausscheidung des religiösen Faktors aus dem Gesellschaftsleben.

---

§ 45.

**Leiden.**

Schenkel, Geduld. Bibellexikon. B. 2. Leipzig 1869. Bertling, Das Leiden in der Welt. Berlin s. a. Das Leid als die Wurzel des Glücks. Berlin 1889. Kierkegaard, Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen. Giessen 1901. Lemme, Unterliegen und Ueberwinden. Neue Christoterpe. Bremen und Leipzig 1900. Lemme, Leiden. Realenc. B. 11. Leipzig 1902.

Vermöge der gänzlich veränderten Stellung, die im Verhältnis zur Welt durch den Glauben hervorgebracht wird (2. Kor. 4,18), gehört es zu der grossartigsten Paradoxie des Christentums, dass nach ihm Leiden ein Gut ist. Vom natürlichen Menschen werden Leiden als Übel empfunden, und der Christ nimmt nach seiner natürlich-irdischen Weltstellung an dieser Empfindung teil. Aber in bezug auf die Ewigkeitsaufgabe lehrt das Christentum die Leiden als andauernde Beeinträchtigungen des Wohlergehens, die Unlust erwecken, in ihrem Wert (Hebr. 12,11) zur Förderung

des Ewigkeitssinns schätzen. Da die Leiden durch Entziehung der Gegenstände oder Anlässe des Lustgefühls und Dämpfung oder Aufhebung des Wohlbehagens den Christen lehren, auf irdisches Glück zu verzichten und sich das Reich Gottes wirklich das höchste Gut sein zu lassen, das alle irdischen Güter entwertet und ersetzt, so sind sie die einschneidendsten Bildungsmittel für die religiöse Gesinnung und damit die wirkungsvollsten Erziehungsmittel des sittlichen Charakters.

Die Begriffe „Übel“ und „Leiden“ sind verwandt und doch verschieden. Übel sind Beeinträchtigungen des Selbsterhaltungstriebes. Leiden sind Hemmnisse des Lustgefühls, und zwar nicht bloß vorübergehende, sondern längere oder kürzere Zeit dauernde, aber so, dass die durch sie erweckte Unlust — mag sie an sich partieller oder universeller Art sein — natürliche Lebensfreude als solche herunterdrückt.

Übel können Leiden erwecken, werden aber durchaus nicht immer als Leiden empfunden. Z. B. der Tod, vom natürlichen Menschen als das grösste Übel angesehen, ist kein Leiden. Andere Übel, wie z. B. die Sklaverei, verursachen vielen kein Leiden. Ein Übel wie der Krieg ist vielen Anlass zu erhöhter Daseinsfreude.

Auf der andern Seite leiden viele Menschen schwer unter Verhältnissen, die an sich nichts weniger als Übel sind, z. B. unter strenger Zucht der Jugend, dem Zwang der Lebensstellung, widriger Berufsart, häuslichen Zuständen, verwandtschaftlichen Beziehungen.

So oft also auch beide Begriffe in einem und demselben Punkt zusammentreffen können, so verschieden sind sie an sich.

Der naheliegende Einwand, dass die Leiden, wenn sie für den Gläubigen zu Gütern werden, aufhören, für ihn Leiden zu sein, wäre nicht nur oberflächlich, sondern geradezu falsch: denn den Wert, den die Leiden für den Christen haben, bringen sie ihm eben als Beeinträchtigungen irdischer Lebensfreude. Würde er in ihnen nicht die Aufhebung des natürlichen Wohlbehagens empfinden, würden sie auch für ihn nicht den Nutzen haben, den sie nach Gottes Willen für ihn haben sollen.

1. Die natürlichen Leiden sind teils körperliche, teils seelische. Speziell christlich sind die Leiden, die den Jünger Jesu wegen seines Christenstandes treffen (1. Petr. 4,16).

1) a) Körperliche Leiden sind Gebrechen, Schwäche, Hunger und Durst, Schläge und Quälereien, Beschwerden, Krankheit, Siechtum.

b) Seelische Leiden können aus natürlichen und sozialen Übeln erwachsen, haben aber auch ausser diesen die mannigfaltigsten äussern und innern Ursachen. Viele Leiden sind lediglich subjektiv bedingt vermöge des Missverhältnisses zwischen der innern Disposition und der äussern Lage. Vielen entspricht

ein Übel überhaupt nicht, sondern die Unzufriedenheit oder das Missbehagen oder die Melancholie entspringt wesentlich der Eitelkeit, der Unklarheit oder den Strebungen. Es gibt Menschen, die unter nichts so leiden als unter sich selbst.

2) Da, wie wir oben sahen, Christus als Träger des Reichs Gottes notwendig den Hass der Welt finden musste, und da seine Jünger, soweit das Reich Gottes in ihnen Gestalt gewonnen hat, als solche an diesen „Leiden Christi“ (2. Kor. 1,5) notwendig Anteil nehmen müssen, setzen sich Christi Berufsleiden in den spezifisch christlichen Leiden so unausbleiblich fort, dass, ehe nach einem Zweck derselben gefragt wird, ihre Notwendigkeit zu begreifen ist. Die Schmach Christi (Apostelg. 5,41. Hebr. 11,26. 13,13) zu tragen, ist des Christenstandes Los. Und wer sie nicht zu tragen hat in Abneigung, Geringschätzung, Verspottung, Schädigung, Verfolgung der Welt, hat darin den Beweis der Hohlheit und Unechtheit seines Christentums. Das Kreuz, das Zeichen des Christentums (Hebr. 12,2) ist auch die Signatur jedes aufrichtigen Christenstandes (Matth. 16,24).

Darum hat man früher die Leiden im christlichen Sinne gewöhnlich unter dem Titel *de cruce* behandelt.

Eine der wertvollsten Schriften über die Leiden ist Luthers *Tessardecas consolatoria* 1520.

Luther hat gelegentlich die Leiden als Drittes neben dem religiösen Glauben und dem sittlichen Liebeshandeln genannt. Das Ertragen von Leiden untersteht jedoch teils dem religiösen, teils dem ethischen Gesichtspunkt. Aber jenes religiöse Moment macht es verständlich, dass Baier von der *obedientia activa* des Christen seine *obedientia passiva*, die er der Geduld gleichsetzte, unterschieden hat.

2. Nach dem gottgewollten Erfolg oder dem von Gott beabsichtigten Zweck unterscheidet man Strafleiden, Läuterungsleiden, Prüfungsleiden und Bewährungsleiden. Die drei letzteren Kategorien fassen sich aber unter dem Gesichtspunkt des sittlichen Bildungsmittels zusammen. In der Läuterung liegt freilich die Synthese der Strafe mit der Erziehung.

Gegenüber der jüdischen teleologischen Weltanschauung, die jedes einzelne Übel von Gott in Beziehung auf bestimmtes Handeln verhängt dachte, wird Luk. 13,2. 4 eingeschärft, dass viele Übel nicht einer sondern ethischen Teleologie Gottes unterstehen, sondern einfach dem göttlichen Naturwirken angehören. Diese Tatsache hebt aber wieder die andere nicht auf, dass viele Übel der ethischen Teleologie Gottes dienstbar sind (Joh. 9,11). Es ist eben ein Unterschied zwischen dem physischen Wirken und dem ethischen Walten Gottes. Der Christ, der



sich der prov. specialissima Gottes unterstehend weiss, muss alle Leiden als Gottesboten ansehen.

Ausser der Strafe und der Erziehung sind viele von Gott gesandte Leiden unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Verherrlichung zu verstehen.

1) Strafleiden bezeichnen die Gegenwirkung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit gegen die Sünde in Form der Verhängung empfindlich treffender Übel (Ps. 38,5), gehören also an sich dem Sündenstande an (Klagel. 1,14). Trotzdem sind sie auch im Gnadenstande, obgleich die Schuld vergeben ist, keineswegs ausgeschlossen: der Christ kann an Gebrechen, in denen Gott die Schuld der Väter heimsucht (Ex. 20,5), weiterzutragen haben, er kann seufzen unter den Nachwirkungen früher begangener Sünden (Hebr. 12,5), oder er kann sich betroffen fühlen durch Ahndungen über Sünden, die er sich unter der Fortwirkung des Fleisches in Untreue zu schulden kommen lässt (Matth. 23,12. 1. Kor. 11,30. 1. Petr. 1,5. Jak. 4,6). Solche Leiden, die der Christ als Strafen seiner Sünde ansehen muss, ziemt es sich in demütiger Beugung unter Gottes Hand auf sich zu nehmen (1. Petr. 5,10) mit hingebender Anerkennung der göttlichen Majestät (Jak. 4,9. 10), aber auch mit Beherrzigung der Mahnung zur Vorsicht (Eph. 5,11—15). Vermöge dieser in ihnen liegenden tatsächlichen Mahnung zu vorsichtigem Wandel nimmt der Christ auch die Strafen Gottes aus der Hand der Liebe (Off. 3,19).

Die über ein Volk oder Land, eine Religionsgemeinschaft oder Kirche ergehenden göttlichen Strafen muss der Einzelne als Teilnehmer an einer Gesamtschuld auf sich nehmen. Wie der leidende Gottesknecht im Jesaja Israels Strafe auf sich nimmt, trägt der gläubige Christ mit an der Schuld seines Volks oder seiner Kirche. Das Tragen dieser Strafleiden muss sich verbinden mit der Entschlossenheit, die Erneuerung des Ganzen von der Selbsterneuerung aus vollziehen zu helfen.

2) Ethisch-pädagogischer Art (Hebr. 12,7—11) sind

a) die Läuterungsleiden. Vermöge des Unterschieds selbstverschuldeter und unverschuldeter Leiden legt alles, was den Christen betrifft, dem gewissenhaften Ernst die Frage vor, wie weit es durch eigene Mängel, Fehler oder Versäumnisse verdient sei. So viele Leiden nun auch den Menschen nicht als Strafen treffen mögen, so wenige dürfte es geben, in denen nicht wenigstens ein Moment der Verschuldung läge, das zur Selbstanklage und darum zur Selbstreinigung (Jes. 48,10. Ps. 66,10) Anlass böte. Insofern also die Leiden zu der Besinnung führen, wie

weit sie in eigner Sünde begründet sind, wird der Christ durch Leiden geläutert (Hebr. 12,5 ff.).

b) Ist der Gedanke der Prüfung durch Gott auch vorwiegend alttestamentlich, so hat die Idee des Prüfungsleidens doch auch auf das Christenleben insofern Anwendung, als jede neue Leidenserfahrung den Gläubigen vor die Frage der Festigkeit seines Glaubens- und Liebeslebens stellt. Gewöhnlich nämlich halten sich die Bekehrten für gefestigter, als sie sind, und müssen den Sieg über die Welt, der ihnen in der Bekehrung schon ausgekämpft zu sein schien, in jeder neuen Leidenserfahrung neu lernen. Schwere Leiden führen den Nichtchristen dazu, sich mit allen Mitteln, guten oder bösen, zu helfen, verleiten ihn also ethisch zu ungeraden Wegen, religiös zu Gottlosigkeit. Den Christen stellen schwere Leiden auf die Probe, ob er im Vertrauen auf Gott genügend erstarkt und in der Gebundenheit an seinen Willen festgeworden ist (2. Kor. 13,5).

Eine Illustration des Prüfungsleidens ist das Buch Hiob. Für die Jünger Jesu, die sich eine Standhaftigkeit des Glaubens zutrauten, die sie tatsächlich nicht besaßen (Matth 20,22. 26,23), wurde das Kreuz Christi zu einem schweren Prüfungsleiden, das ihnen die Unzulänglichkeit ihrer Glaubensstufe zeigte, freilich so, dass ihr Jüngerglaube wirklich die Probe bestand — mit Ausnahme des Judas. Prüfungsleiden, in denen der Glaube sich als echt zeigt, führen zu einer höheren Stufe der Kräftigkeit.

Bei vielen, die gute Christen zu sein scheinen, führt hereinbrechendes Unglück zur Blossstellung der inneren Haltlosigkeit, wenn z. B. drohender geschäftlicher Ruin zu Betrug verleitet u. s. w.

c) Da der natürliche Mensch gewohnt ist, jeden Stoss mit einem Gegenstoss beantwortend, den Übeln mit den Eingebungen der Selbstsucht entgegenzuwirken, im christlichen Glauben aber der Verzicht auf diese Stellungnahme liegt, bieten Leiden immer neue Versuchungen zur Abirrung von der Bahn der Liebe und damit die Anlässe religiös-sittlichen Fortschritts. Die Bewährungsleiden (Jak. 1,12) sind darum die unerlässlichen Mittel (Röm. 8,17) der Ausreifung zur Vollkommenheit (1. Petr. 1,7), sind also in hervorragender Weise Äusserungen der göttlichen Liebe (Tob. 12,13. Sir. 2,5). Wie Jesus selbst durch Leiden vollendet werden musste (Hebr. 2,10), um am Kreuz den Sieg über die Sünde zu vollenden, so ist auch den Seinen das Tragen des Kreuzes das Mittel der Vollendung zur Ähnlichkeit mit ihm.

3) Das Leiden des Blindgeborenen (Joh. 9,3) unterstand wie die Krankheit des Lazarus (Joh. 11,4) dem Zweck der Verherr-

lichung Gottes. Gegenüber der menschlichen Einbildung, die irdische Grösse, weltliche Herrlichkeit schätzt und erhebt, ist es göttliche Paradoxie (Luk. 16,15), sich dadurch zu verherrlichen, dass er aus nichts etwas macht (1. Kor. 1,28). Stärke, Reichtum, Hoheit, Weisheit verwerfend (Jer. 9,23 f.), bildet der Herr sich durch Schwäche, Armut, Niedrigkeit, Torheit die Gefässe seiner Gnade (Matth. 11,25). Die Armen, Hungernden und Weinenden hat darum der Herr (Luk. 6,26. 21) selig gepriesen. Die Trübsal der Leiden wird der Niedrigkeit (Matth. 5,4) zum Betätigungsort der Verherrlichung Gottes. Gerade in der Schwachheit triumphiert die Kraft Gottes (2. Kor. 12,9. 4,7).

Überall also, wo durch Leiden das natürliche Menschentum vernichtet, und der Christo angehörende Mensch des Reichs Gottes der Verherrlichung entgegengeführt wird, da verherrlicht sich Gott in dem Emporwachsen des himmlischen Wesens aus dem Zerriebenwerden des irdischen Weltwesens. Hat Melanchthon unter den Leiden (nach Straf- und Prüfungsleiden) die Zeugnisleiden (Martyriumsleiden) genannt, „in denen wahre Gottesverehrer wegen des Bekenntnisses der wahren Lehre heimgesucht oder getötet werden“ (Loc. 3. Redaktion, de calamitatibus et cruce), so liegt gerade in ihnen als der Anteilnahme am Kreuz Christi die höchste irdische Verherrlichung Gottes, da das Martyrium den inneren Sieg des Glaubens über die schlimmste Reichsgottesfeindschaft beweist. Da aber kein echter Glaube irgend welchem Martyrium entgehen kann, hat Bettex mit Recht den Märtyrertod als den normalen Lebensausgang des gläubigen Christen bezeichnet.

Die Glaubensleiden der Märtyrer sind nach Melanchthon „Zeugnisse, in denen sie zeigen, dass sie, indem sie die Wahrheit dem Leben vorziehen, ernstlich so über Gott denken, wie sie lehren, und wirklich bewähren, dass die Lehre des Evangeliums mit Nichten eine Fabel ist; sie bezeugen ferner, dass ein anderes Leben und ein anderes Gericht nach diesem Leben bleibt“.

#### Kreuz.

Es ist falsch, jedes Leiden Kreuz zu nennen. Vielmehr bezeichnet das Kreuz im Neuen Testament nur die „Leiden Christi“, welche den Christen als religiöse Persönlichkeit treffen, die sich den auf Absorbierung der Frömmigkeit hinielenden Bestrebungen der Welt nicht fügt, sondern ihnen gegenüber den im Leben bezeugten Glauben auch im Wort bezeugt. Luther: „Das Kreuz Christi besteht in den Trübsalen, welche die Kirche um Christi willen leidet.“ In der Schrift „von den Conciliis und Kirchen“ (1539) nennt Luther als siebentes äusseres Erkennungszeichen des heiligen christlichen Volks das Heilium des hei-

ligen Kreuzes: „wo du nun solchs sihest oder hörest, da wisse, dass die heilige christliche Kirche sei.“

Melanchthon (Loc. th. 1543) hat aber den Begriff erweitert.

Auch Calvin hat in der Inst. 3,8 de crucis tolerantia quae est pars abnegationis mit unrichtiger Ausdehnung des Begriffs auf Trübsale überhaupt gehandelt.

3. Da der Mensch zur Weltbeherrschung bestimmt ist, geziemt es ihm, die sein Leben bedrohenden und bedrückenden Übel mit Tatkraft zu bekämpfen. Und da die Leiden nicht den Zweck haben, die Persönlichkeit herabzudrücken, sondern zu heben, muss der Christ in ihnen Mut und Standhaftigkeit bewahren. Aber unter dem Gesichtspunkt, dass die Leiden von Gott gesandt sind, muss der Christ sie in jedem Fall, wenn anders sein Glaube Zuversicht und Vertrauen ist, aufnehmen mit Ergebung in Gottes Führungen, nicht als einer müden Lethargie, sondern als einer kindlichen Einfügung in den Willen des Vaters (Hebr. 12,12f.). Weit entfernt, die Gemeinschaft mit Gott zu lockern, sollen vielmehr Beschwerden und Trübsale dazu dienen, das Band mit Gott fester zu knüpfen als dem, an den wir gewiesen sind, auch wenn alles Irdische versagt oder entweicht (1. Petr. 1,6 ff. Röm. 8,37 ff.). Derselbe Gott, der sie sendet, gibt auch die Kraft, in der Anlehnung an ihn und der Stärkung durch ihn, sie nicht nur zu ertragen, sondern sich über sie zu erheben (2. Kor. 1,3—7. 4,8. 9).

Indem aber die Trübsale das irdische Wohlbehagen stören, irdische Freuden entziehen, irdische Stützen der Zufriedenheit und des Glücks zerstören, lehren sie auf irdisches Wohlsein und Wohlergehen zu verzichten, sich innerlich von den Gütern der Welt zu lösen, allein in Gott wahre Freude zu suchen und von ihm alles Heil zu erwarten (2. Kor. 4,8 ff.) Die Leiden sind die gottgeordneten Mittel, uns Weltlust und Erdenfreude zu entwerten und uns an die Ewigkeit zu binden. Indem Gott uns nimmt, woran das Herz hing, lernen wir innerlich von demselben los zu werden und uns das Reich Gottes Ein und Alles sein zu lassen. So vollzieht sich gerade durch die Trübsale die Zerreibung des alten, die Kräftigung des neuen, dem Himmel entgegenreifenden Menschen (2. Kor. 4,9 ff. 16 ff.). Wie unter Stürmen der Baum die Wurzelfasern fester in den Boden senkt, so wurzelt unter Leiden der Gläubige tiefer in der jenseitigen Welt der Hoffnung. In diesem Betracht wäre es dem Christen nicht gut, wenn ihm Leiden fehlten; mit ihnen fehlten ihm die einschneidendsten Bildungsmittel für die Gesinnung des Himmelreichs



(Jak. 1,4), damit auch die wirkungsvollsten Erziehungsmittel für die Gesinnung der Liebe. Denn je mehr man die innerliche Freiheit gegenüber den Erdengütern gewinnt, desto freier wird man auch für die Übung der Liebestätigkeit.

Leiden nimmt der Jünger Jesu auf sich als unerlässlich zum Christenlos gehörig (Mark. 8,31 ff.), speziell die der Feindschaft der Welt gegen das Reich Gottes entspringenden Leiden Christi (Kol. 1,24; vgl. Eph. 3,13).

Kierkegaard: „Das Christentum ist Leiden.“ „Der Glaube muss Christo gleichzeitig werden“.

Nur der kann den Leiden entgehen, der des tieferen Gefühls oder des heiligen Ernstes oder der mutigen Tatkraft entbehrt. Niemand braucht darum Leiden künstlich aufzusuchen oder hervorzurufen — das wäre ungesund und willkürliches Vorgreifen gegen Gottes Führung. Leiden kommen von selber und sind ganz unausbleiblich, wo man mit dem christlichen Glauben vollen Ernst im Leben macht und die christliche Aufgabe der Weltüberwindung begreift und anfasst. Inhaltslosen Nullen, hohlen Köpfen und aalglatten Schlangen mag es gelingen, sich überall so hindurchzuwinden, dass es ihnen immer gut geht. Tiefer angelegte und ernster denkende, besonders willenskräftige Persönlichkeiten vertreten das Reich Gottes durch tätiges Wirken, und dieses hat unausweichlich Leiden im Gefolge. Kann ja doch auch vermöge des Mitgefühls mit der Not der Brüder kein Christ, der überhaupt dieses Namens wert sein will, ohne Leid sein (Röm. 12,15). Aber in der Einsicht in die Notwendigkeit und den ethischen Wert der Leiden erhebt der Christ sich über sie durch die Kraft des Glaubens. Er verliert nicht die Fassung (Joh. 14,1. 27), er versinkt nicht in die Trauer der Hoffnungslosigkeit (1. Thess. 4,13), und noch viel weniger verfällt er in Verzweiflung.

4. Der Verhängung von Leiden durch die Vaterliebe Gottes (Off. 3,19) entspricht die religiöse Gesinnung der Geduld, durch die hindurch sie versittlichend wirken (Tertullian de patientia). In heroischem Trotz mit Prahlerei und Übermut herausgeforderte Leiden machen das Herz eitel und höhlen es aus, mit widerwilligem oder starrem Verzicht gegenüber einem blinden Schicksal oder finsterer Naturnotwendigkeit aufgenommene machen den Geist indolent und stumpfen ihn ab, mit haderndem Murren, vielleicht gar mit Lästerung abgelehnte verfinstern und verhärten das Gemüt: dagegen in Geduld ertragene Leiden bringen innerliche Vertiefung und mit der Kräftigung des Glaubens (Röm. 5,4) Erschliessung des Gemüts für die Not anderer. Ungeduld trübt den Frieden mit Gott, vermehrt den Druck der Trübsal und erzeugt die Stimmung der Unzufriedenheit im Verkehr. Geduld dagegen stimmt Trauer, Betrübnis, Schmerz in der Harmonie

mit Gott zu der Milde ab, die aus eigener Erfahrung des Leids sich auch mitfühlend fremdem Leid öffnet.

Die Geduld ist die durch keine äusseren oder inneren Störungen erschütterte Beharrlichkeit des Glaubens (Hebr. 10,35), der sich durch keine noch so trüben Erfahrungen (Hebr. 12,1) an der Vatergüte irre machen lässt (Jak. 1,3), sondern der die Erfahrung dieser trotz jener so feststeht, dass er sich zu Gott alles Guten versieht, demnach auch das Leid als heilsame Gabe aufnimmt, und die Gewissheit festhält, dass dem Leid die Freude folgen wird (Ps. 30,6). Nicht also das Gegenwicht des Freiheitsgefühls über die Lebenshemmungen des Leides bedeutet die Geduld, sondern vielmehr das herrschende Übergewicht der festen Gewissheit der Vaterliebe Gottes über alles irdische Weh. Gleich der Geduld Jesu (Hebr. 12,3) ruht die unsere auf der Einheit mit Gott (Joh. 16,32), vollzieht sich in dem Ausruhen in seinem Willen (Matth. 6,10) und ist geleitet von der Überzeugung, dass die Allmacht aus aller Not erretten kann (Ps. 68,21 u. s. w.), dass also, wenn Gott das Leid anhalten lässt, dies seiner Weisheit entspricht (Jes. 55,8f.) dass aber in jedem Falle dem Leid die Herrlichkeit folgen wird (Luk. 21,19. 2. Kor. 4,17. Röm. 8,18). So bedeutet die Geduld den innern Sieg über die Leiden (1. Joh. 5,4), indem diese den menschlichen Willen nicht in Sünde verlocken, sondern in Gottes Willen binden (Hebr. 10,36).

§ 46.

**Arbeit.**

Riehl, Deutsche Arbeit. Stuttgart 1862. Otto, Arbeit und Christentum. Gütersloh 1871. Uhlhorn, Die Arbeit im Licht des Evangeliums. Bremen 1877. B. Weiss, Vom irdischen Gut. Hamburg 1893. Kappesser, Die Lehre der Bibel von der Arbeit. Stuttgart 1895. Hilty, Das Glück. Leipzig 1896. Winterstein, Die christliche Lehre vom Erdengut. Mainz 1898. Schaub, Die Eigentumslehre nach Thomas v. Aquin und dem modernen Sozialismus. Freiburg 1898. Wendt, Das Eigentum nach christlicher Beurteilung. Zeitschr. f. Theol. u. K. 1898. Bücher, Entstehung der Volkswirtschaft. Tübingen 1898. Kähler, Arbeit. Evangelisches Volkslex. Bielefeld und Leipzig 1900. Carlyle, Arbeiten und nicht verzweifeln. Düsseldorf und Leipzig 1902. Altenburg, Arbeit im Dienst der Gemeinschaft. Berlin 1901. Kempel, Göttliches Sittengesetz und neuzeitliches Erwerbsleben. Mainz 1901. Bax, The ethics of socialism. London 1902. Cunningham, The Gospel of work, C. 1902. Klein, Soziale Zeitfragen. 1904. Orschiedt, Kraft, Arbeit, Energie. Glauben und Wissen 1904.

Die Arbeit, das gottgeordnete Mittel zur Lebenserhaltung, ist als Äusserung der vorhandenen Kraft für jeden gesunden Menschen zur Erhaltung leiblicher und geistiger Gesundheit unerlässlich, gibt das Recht auf Besitz und Freiheit und ist Bedingung und dienendes Mittel der Bewahrung sittlicher Kräftigkeit. Keine im Dienst der Gesellschaft nötige Arbeit setzt herab, sondern jede solche ist in ihrer Art achtungswert. Kann es freilich eine Ausdehnung der Arbeitsleistung oder eine Form des Arbeitsdienstes geben, die geistig und sittlich erdrückt, so folgt aus solchen Missständen nichts gegen den sittlichen Wert der Arbeit an sich. Dieser fordert überall auch auf ausserchristlichem Gebiet Anerkennung. Während aber hier oft nur tatsächlich die Arbeit dem Dienst der Gemeinschaft zugute kommt, während sie wesentlich im Dienst der Selbstsucht gedacht ist, vollzieht der Christ sie als gottgesetzte Lebensaufgabe im Dienst der Gemeinschaft und findet in ethischer Tätigkeitsfreude ein Moment der Selbstbefriedigung in der irdischen Existenz.

Arbeit ist Kraftäusserung zum Zweck der Gütererzeugung. Die Bestimmung Kählers („zweckbewusste menschliche Tätigkeit“) ist zu eng; auch die Maschine, auch das Ross arbeitet.

1. Da das Bedürfnis der Nahrung dem Menschen die Arbeit aufnötigt, ist sie das unmittelbare Korrelat des Selbsterhaltungstriebes. Indem durch diesen der Mensch auf die Arbeit (sei es auch in manchen klimatischen Verhältnissen in noch so geringem Umfang) gewiesen ist, wird zugleich seine körperliche und geistige Spannkraft durch sie allein erhalten. Faulheit verlottert, Tätigkeit erhält die Kraft. Wo die Natur verschwenderisch ihre Gaben ausstreut, bleibt die Kultur zurück; wo sie den Menschen zur Einsetzung der Intelligenz zwingt, erstarkt der Geist.

Vermöge des sozialen Zusammenhangs dient nun aber die Arbeit nicht lediglich dem Individuum, sondern zugleich andern. Gilt das vermöge der Sippen- und Stammeseinheit schon von den einfachsten Verhältnissen, so tritt es bei höherer Kultur in deutlicheres Licht durch die Teilung der Arbeit. An sich im Dienst des Selbsterhaltungstriebes berechtigt, wird die Arbeit sittlich durch den bewussten Dienst der Gemeinschaft; egoistisch wird sie erst, wenn im Absehen von diesem oder im Gegensatz zu diesem die Förderung des Ichs erstrebt wird.

Von jedem Menschen ist nach dem Dargelegten zu fordern, dass er sich das Existenzrecht wie die gesellige Anerkennung

durch Arbeit erwerbe. Als Mittel der selbstkräftigen Befriedigung der eigenen Bedürfnisse und darum als Grundlage der Unabhängigkeit und der Achtung anderer ist die Arbeit die Basis der Selbstachtung. Der Untätige führt eine Drogenexistenz auf Kosten fremder Arbeit, nutzt also andere aus und schädigt die Gemeinschaft. Ererbter Besitz, der die Sorge der Selbsterhaltung überflüssig macht, verpflichtet daher umsomehr zum Dienst der Gemeinschaft in den höheren Berufsarten, die nicht unmittelbar auf die Erzeugung der zur Lebenserhaltung nötigen Werte gehen, sondern grosse geistige Interessen verfolgen.

„Nur der verdient die Freiheit und das Leben,  
Der täglich sie erobern muss“.

Da nach biblischen Grundsätzen das Existenzrecht durch Arbeit erworben wird (2. Thess. 3,10), so ist die Arbeitsscheu der Faulheit oder Lässigkeit in sich verächtlich und das Leben von fremder Arbeit verwerflich. Wo nicht die Arbeitsunfähigkeit von Krankheit, Siechtum oder Alter die Einsetzung der Tätigkeit unmöglich macht, ist die Drogenexistenz, seis des reichen Erben oder des genussüchtigen Rentners, seis des Bettlers (auch des Bettelmönchs 1. Thess. 4,11) oder des Parasiten, unsittlich. Müssiggang, die Brutstätte aller Laster, ist schon an sich menschenunwürdig, weil bestimmungswidrig. Besonders verächtlich aber ist er, wo er mit Vernachlässigung dringender Pflichten geübt wird. Vornehmes Elend ist der Müssiggang des Salons, in dem ein hohles Phrasentum sich mit Geistreichigkeit oft recht zweifelhafter Art über den Mangel an Geist hinwegtäuscht, und die Zeitausfüllung der Galanterie und der Arrangements einen gewissen Schein von Beschäftigung hervorruft: die Öde der Wertlosigkeit der Existenz bleibt trotz aller Heuchelei der Geselligkeit unüberwindlich.

Gewissenlos ist in jedem Fall eine Lebensführung, in der die Mittel des Genusses, die lediglich der Erholung dienen sollen, die Zeit verschlingend, an die Stelle ernster Beschäftigung treten. Ein Tätigkeitsgebiet aber kann jeder finden, der es finden will. Und gerade, wer der Nahrungssorgen überhoben ist, sollte sich um so mehr verpflichtet fühlen, in aller Freiheit dem Grossen und Ganzen seine Dienste zu widmen.

So klar die Verwerfung des Müssiggangs ist, so klar ist, dass man fremden Müssiggang nicht unterstützen darf. Beförderung des Stromertums durch Almosen ist eine Bestärkung des Lasters.

2. Zweck und Erfolg der Arbeit ist, abgesehen von der physisch und psychisch in sich notwendigen Krafteinsetzung, Erzeugung von Gütern und damit — wo nicht die Sklaverei das gesunde Verhältnis der Arbeit zu ihrem Erzeugnis aufhebt — Erwerbung von Gütern. Wie nun in aller Arbeit die Form der individuellen Krafteinsetzung verschieden ist, so bewirkt auch



die Art der Güter-Erzeugung in den Individuen eine verschiedene Kraftsteigerung in der Geschicklichkeit der Arbeit. Bei der Steigerung der Kultur differenziert die Mannigfaltigkeit der Güter durch die Notwendigkeit der Schulung für ihre Hervorbringung und durch den Unterschied der Fähigkeiten. So ergibt sich von selbst unter den Individuen eine unendliche Verschiedenheit im Erwerb von Gütern und damit im Besitz.

Folgt aus der Verschiedenartigkeit der Erwerbstätigkeit von selbst die Berechtigung des individuellen Besitzes, so liegt doch eine Beschränkung des reinen Individualismus von vornherein darin, dass die Ausbildung der Fähigkeit zur Gütererwerbung in der Familie und der Gesellschaft begründet ist, dass also die Gemeinschaft, welche die Erwerbfähigkeit des Einzelnen trägt, auch ein Recht hat, seine Erwerbstätigkeit dem grösseren Ganzen einzufügen.

Wie alle Erwerbfähigkeit schon auf einem gewissen Mass ererbt, sei es geistigen oder äusseren, Besitzes ruht, so führt alle Erwerbstätigkeit vermöge des Familienzusammenhangs, auf dem schon die Bildung zur produktiven Arbeit erwuchs, zur Vererbung von Besitz. Die Begriffe der Familie und des Besitzes sind darum voneinander völlig untrennbar. Wie jede Familie einen gewissen Besitz hat, da schon die Erwerbfähigkeit in sich Besitz ist, so hat jeder individuelle Besitz eine Beziehung auf die Familie. Wie jede Arbeit irgendwie der Gesellschaft zugute kommen muss, so jeder Erwerb von Besitz zunächst der Familie, dann dem grösseren Ganzen, dem sich die Familie einfügt. Aber im Verhältnis des individuellen Besitzes zur Unterordnung desselben unter die Zwecke der Gesellschaft ist eine grosse Mannigfaltigkeit möglich.

Ethisch ist von dem Einzelnen zu fordern, dass er seinen Besitzerwerb wie seine Besitzverwendung nicht nur den bestehenden Ordnungen der Sitte und des Rechts einfügt, sondern auch abgesehen von diesen bewusst dem Dienst der Gemeinschaft unterordnet.

In der Auffassung des Besitzes sind die Extreme der reine Individualismus und der sozialistische Kommunismus. Der erstere ist verkörpert im römischen Recht, dem „System des disziplinierten Egoismus“ (Ihering), aber so, dass der Staatsgedanke doch immer die stillschweigende Voraussetzung der Überordnung bildete, und ist in der Neuzeit zur Geltung gebracht durch den Liberalismus in der Art Fichtes, dem der Staat zur Nebensache herabsank. Der Kommunismus ist gelehrt von Plato und von der Stoa im Sinne eines nach „Naturrecht“ ursprünglich gleichen,

gemeinsamen Anteils aller an den Gütern der Erde, wurde seit Cyprian, Ambrosius, Lactanz, Chrysostomus u. a. (mit Anlehnung an Cicero) von einer Reihe von Kirchenlehrern so übernommen, dass sie als prinzipielles Gegengewicht gegen die tatsächliche Anerkennung des Privatbesitzes zur Geltung kam (Thom. Aqu. II, 2, qu. 66, a. 2), im Mittelalter von vielen Scholastikern gelehrt, von Wiclif als Ideal angesehen, im Reformationszeitalter anfänglich von Luther und Melanchthon anerkannt (wie denn Melanchthon in den Loci 1521 meinte, dass die Güter geteilt werden müssten, wenn es die öffentliche Wohlfahrt erforderte), von verschiedenen Wiedertäufern (Nürnb. Art. 2 vom Jahre 1527. Vgl. Konk.-Form. 12) praktisch verlangt, in der unklaren Unkultur-Romantik Rousseaus verherrlicht, theoretisch durchgeführt mit der Absicht praktischer Verwirklichung vom modernen Sozialismus.

Der Widerspruch des reinen Individualismus gegen das Wesen des Sittlichen ist klar.

Der reine Kommunismus ist verwerflich vermöge des Widerspruchs gegen das Persönlichkeitsprinzip. In Anbetracht der individuellen Unterschiede eine undurchführbare Utopie, hat er schon in seinen Ansätzen nicht allgemeine Gleichheit, sondern die ausnutzende Herrschaft intelligenter Egoisten durchgeführt oder, da das unmöglich ist, im Versuch der Durchführung begriffen, müsste er in einem grossen Zwangsinstitut die individuelle Eigenart und die persönliche Freiheit unterdrücken — mit Ausnahme derjenigen, die die angebliche allgemeine Gleichheit zum Gegenteil derselben für die Zwecke ihres Egoismus auszunutzen wissen. Eine unerträgliche Sklaverei wäre also die Folge eines sozialistischen Kommunismus, der mit Aufhebung des Individuellen die Menschheit in eine Kompilation gleichartiger Schablonen-Elemente umsetzen wollte.

Die Gesellschaft wäre dann nicht mehr eine reiche Organisation freiheitlicher Mannigfaltigkeit, sondern eine starre, mechanische Gliederung gesetzmässiger Gleichmacherei. Vermöge der Unterdrückung individueller Bewegungsfähigkeit würde das Geistesleben lahmgelegt. In der grossen Arbeitsgenossenschaft würde den höheren Kulturgütern die Wertschätzung entzogen.

So müsste eine mechanische Gleichordnung aller mit Aufhebung des individuellen Besitzes die Menschheit in Barbarei zurückwerfen. Denn alles höhere Geistesleben edler Gesittung beruht auf mehr oder weniger selbsttätiger Verteilung der Berufsarten in Zusammenhang mit der Gliederung der Stände; und die höheren Berufsarten, deren Vertreter die Träger geistiger Interessen sind, beruhen irgendwie auf ererbtem Familienbesitz.

Die Versuche von Owen († 1858) und andern, praktische Gründungen nach kommunistischen Prinzipien durchzuführen, sind gescheitert. Wenn aber kommunistische Gemeinwesen sich schon im Kleinen als undurchführbar erwiesen haben, wie viel weniger ist eine kommunistische Gesamtorganisation der Gesellschaft durchführbar!

Die Extreme des reinen Individualismus und des reinen Kommunis-

mus sind überhaupt nur als Theorien denkbar. Die Wirklichkeit zeigt entsprechend dem Grundsatz, dass jede Arbeit, die dem Individuum nutzt, auch irgendwie der Gemeinschaft zugute kommt, stets eine Ausgleichung von Beidem, wenn auch in ungeheurer Mannigfaltigkeit der Abtönung. Die platonisch-stoische Naturrechtslehre von dem ursprünglichen *jus commune* an alle Güter der Erde ist lediglich theoretisch in der Beziehung der Totalität der Menschheit auf den Gesamtumfang der Erde, während die Wirklichkeit immer nur partielle Aneignung kennt. Wanderungen und Eroberungen vollziehen Besitzergreifungen von Landschaften und von Ländern in verschiedener Form. Völkerschichten, Herrschaftsbestrebungen, Klassenkämpfe gliedern dann die Gesellschaft in mannigfaltigster Weise, und die verschiedenartige Kulturentwicklung in verschiedenen Gebieten trägt dazu bei, das Bild der Mannigfaltigkeit zu vermehren.

Die alttestamentlich-jüdische Gesellschaftsverfassung, die ideell ein starkes Überwiegen des sozialen Faktors über den individuellen zeigt, ist nicht für die gegenwärtigen Verhältnisse in gesetzlicher Vorbildlichkeit massgebend, sondern es ist eine ganze Reihe von verschiedenen Organisationsformen der Gesellschaft je nach Zeit und Ort denkbar.

Darnach ist es nicht christlich, die allgemeine göttliche Berechtigung einer bestimmten Gesellschaftsverfassung zu behaupten, kirchlich unklug, das Christentum mit der jeweiligen zu identifizieren, und unchristlich, die egoistischen Interessen der *beati possidentes* einseitig zu verteidigen.

Aber es ist sittlich notwendig, das Recht der Gesellschaft gegenüber dem individuellen Egoismus geltend zu machen und gegenüber dem die Persönlichkeit wie die Familie auflösenden Sozialismus das Recht des Privatbesitzes und der Vererbung desselben zu behaupten.

Das Recht des Privatbesitzes ist im neuen Testament nirgends beanstandet oder bezweifelt. Die innere Freiheit vom Besitz, die der Herr fordert, hebt nie den Gedanken des Privatbesitzes selbst auf und klingt nirgends an kommunistische Forderungen an. Denn der sittliche Verzicht zu gunsten anderer, den der Herr gelegentlich Einzelnen zumutet (Matth. 19,21), setzt ja doch ihre Gaben in Privatbesitz anderer um. Die apostolischen Briefe setzen überall als selbstverständlich voraus, dass die Arbeit Erwerb zum Privatbesitz aneignet. Und die fakultative Gütergemeinschaft der ältesten jerusalemischen Gemeinde ist mit ausdrücklicher Anerkennung des Rechts des Privatbesitzes verbunden.

Nach dem Gesetz der Motivation des menschlichen Willens hat die Arbeit für den Menschen ein Interesse nur, wenn der Erwerb irgendwie in Beziehung zum Selbsterhaltungstrieb steht. Vermöge der von Natur gegebenen Familienstellung liegt im Erwerb von vornherein die Tendenz auf familiäre Aneignung von Besitz, am intensivsten auf Vererbung. Künstliche Abschneidung dieser Tendenz würde das Interesse an persönlicher Arbeits-

leistung lahmlegen. Zudem hat die sozialistische mechanische Gleichstellung aller in Zusammenhang mit der Aufhebung der Vererbung von Eigentum die Aufhebung der Familie zur notwendigen Folge, eine völlig unsittliche Konsequenz, die von Plato für seinen Idealstaat gezogen ist und von der modernen Sozialdemokratie für ihren Zukunftsstaat gezogen wird. Aus der Unaufhebbarkeit der Familie, deren sozialistische Negation an der Natur des Menschen scheitern muss, ergibt sich aber auch die Unaufhebbarkeit des individuellen Besitzes und damit der Vererbung. Die sozialistische Leugnung des Eigentums beruht auf einer künstlichen Abstraktion, die ebenso der natürlichen Weltstellung des Menschen wie der Moral widerspricht, die daher in der Wirklichkeit undurchführbar ist. Wenn also das Christentum als solches auch nicht ein sozialpolitisches Programm aufstellt, vielmehr als reine Darstellung der Religion, die in alle äusseren Lebensverhältnisse eingehen, alle durchdringen und sich aneignen will, ein solches ausschliesst (1. Kor. 7,20 ff.), so liegt doch im Christentum vermöge der ethischen Geltendmachung des Persönlichkeitsprinzips und des Bestandes der Familie die Anerkennung des Privateigentums und der Besitzvererbung.

Der Sozialismus, der alle in gleicher Weise (prinzipiell) zu Staatsarbeitern und Staatsrentnern machen möchte, vergisst, dass, sowie das individuelle Interesse am Erwerb nicht mehr massgebend ist, auch das individuelle Interesse an der Arbeit bei unzähligen völlig erlischt, allgemeine Arbeit dann also nur noch mit Zwang aufrecht zu erhalten ist. Die Neigung, fremde Arbeit im Dienst des eigenen Genusses auszunutzen, müsste also dann von Seiten der führenden Egoisten die Handhabung einer unerträglichen Sklaverei zur Folge haben. Das kommunistische Zwangsinstitut ist überhaupt mit den menschlichen Leidenschaften ebenso unvereinbar wie mit dem menschlichen Freiheitsstreben: jeder Versuch eines kommunistischen Staatswesens würde den in Fesseln geschlagenen Geist zu einer Sturm- und Drangperiode anregen, in der er die kommunistische Schablone philiströser Pedanterie durchbrechen würde. Die törichte Einbildung Bellamys, dass im kommunistischen Zukunftsstaat für Verbrechen kein Raum sein würde, weil den Leidenschaften der Anlass zur Entfesselung entzogen würde, ist völlig unpsychologisch: nichts entfacht die Leidenschaften mehr als der Versuch, sie durch die Schablone zu erdrücken. Keine Form der Staatsverfassung kann die Leidenschaften wegschaffen; der Versuch sie wegzuschaffen, kann sie nur umso heftiger entzünden.

Nichts aber ist imstande, je den Familiensinn, speziell die Mutterliebe aufzuheben; und mit dem Familiensinn ist völlig unausrottbar der Trieb nach Vererbung des Besitzes verbunden, der durch keine Form der Staatsverfassung jemals aufgehoben werden kann. Die natürliche



Liebe der Eltern zu den Kindern wie die natürliche Gattenliebe lässt die sozialistische Tendenz auf Aufhebung der Familie am Wesen des Menschen zerschellen.

Aber die Anerkennung der Besitzvererbung darf nicht in Widerspruch zu dem oben festgestellten Grundsatz treten, dass das Existenzrecht durch Arbeit erworben werden muss. Daraus folgt, dass ererbter Besitz sittlich nur so behauptet werden kann, dass er gewissermassen durch Arbeit stets neu erworben und so zu persönlichem Eigentum erhoben wird, umsomehr, da ja alles Privateigentum sich fortwährend den Normen und Anforderungen der Gesellschaft, die es tragen und erhalten, unterzuordnen hat. Träges Ausruhen und sattes Geniessen auf Grund überkommenen Besitzes legt den Wert der Persönlichkeit lahm und untergräbt auf die Dauer auch den Besitz, wenn er nicht durch künstlichen Schutz — der in solchem Fall unverdient ist — bewahrt wird. Da jeder Besitz aber ethisch erhalten werden muss durch Nutzbarmachung für andere, muss sich gerade der Inhaber von ererbtem Besitz das Existenzrecht als solcher durch den Dienst der grossen geistigen und öffentlichen Interessen der Gesamtheit bewahren.

3. Während der Antike das Verständnis für den sittlichen Wert der Arbeit fehlte, ist durch das Christentum die Arbeit geadelt vermöge der Lehre, dass sie die Bedingung der Existenzberechtigung und die Anforderung der Eingliederung in die Gemeinschaft ist: das Christentum hat hierdurch im Abstand von der alten Welt eine prinzipielle Umwälzung der gesamten öffentlichen Verhältnisse hervorgerufen.

Nach antiken Anschauungen war die Arbeit Sache der Sklaven und damit zur Geringschätzung herabgewürdigt; dem Freien ziemte die Tätigkeit der Politik und des Krieges, nach philosophischer Ansicht zuhöchst die Beschäftigung mit der Philosophie. So stand den Stoikern am höchsten die *σχολή* des Weisen (Plut. de Stoic. rep. 1—6. Sen. de otio 3,3). Forderte Chrysipp neben der Musse des theoretischen Lebens *πράξις*, so bezeichnete das doch nur eine unwirksame Gegenwirkung gegen die geltende Ansicht.

Schon das A. T. dagegen rechnet die Arbeit zur Lebensbestimmung (Gen. 1,28. 2,15) und sieht in der Arbeit die Lebensfreudigkeit begründet (Ps. 90,10. 128,2). Das N. T. schätzt jede Arbeit. Nach Eph. 4,28 soll die Arbeit die eigene Unabhängigkeit sicherstellen und die Fähigkeit zur Unterstützung anderer geben. Konnte aber nach der neutestamentlichen Schätzung der Arbeit der tätige Sklave sittlich höherstehend sein wie der träge Herr, so ist klar, dass schon hierdurch die antike Sklaverei ent wurzelt wurde.

Nach buddhistischer Anschauung ist Arbeit und Erwerb sinnlos, nach der Lehre der Therapeuten Vergeudung der kostbaren Zeit. (De vita cont. 2: *αἱ χρημάτων καὶ κτημάτων ἐπιμέλειαὶ τοὺς χρόνους ἀναλίσκουσιν, χρόνον δὲ γείνεσθαι καλόν.*

Das Mönchtum barg widersprechende Anschauungen, wenn es die Hochschätzung des theoretischen Lebens aus der Antike und die Hochschätzung der Arbeit dem Christentum entnahm. Schon Pachomius wusste die sittliche Bedeutung der Arbeit zu würdigen, und namentlich das abendländische Mönchtum ist ihm, soweit es nicht unter der Verkenntung des Werts der *vita solitaria* in Andacht aufging, darin gefolgt, wofür namentlich Augustin de opere monachorum einflussreich wurde. Ein Durchdringen der christlichen Beurteilung war im Mittelalter in Anbetracht der Geltung des mönchischen Lebensideals unmöglich und wurde durch das Aufkommen des Bettelmönchtums direkt gehindert.

Indem Luther die ethische Verwerflichkeit des heiligen Bettels lehrte und die *vita contemplativa* beseitigte, setzte er erst im ursprünglichen Sinne des Christentums die Arbeit in ihr sittliches Recht ein.

Gerade an der Lehre von der Arbeit können die Gegner des Christentums die Unrichtigkeit ihrer Behauptung erkennen, dass der Glaube als Sinn für das Übersinnliche den irdischen Aufgaben entfremde und für das wirkliche Leben untauglich mache.

Aber ein einseitiger Pietismus hat über dem Ideal andauernden Gebets und fortwährender bewusster Gemeinschaft mit Jesu, auch über dem Interesse an sich drängenden Andachten und Erbauungsstunden wiederholt die rechte Schätzung der Arbeit verloren.

So lange der Christ in der Welt lebt, muss er sich auch nach Gottes Willen der Arbeit befleißigen. Braucht er sie etwa nicht zur Erhaltung seiner selbst und der Seinen, so kann er ihrer doch nicht entraten für die Gesundheit seines geistigen Lebens und für das Wohl anderer. Ist aber die Arbeit gottgewollt, so ist auch Erwerb von Gütern für den Christen göttlich berechtigt. Der Christ kann also nicht bloss Geschäfte treiben, dem Handel nachgehen, an Bestrebungen der Industrie mitwirken, er muss auch damit den Zweck des Erwerbs verbinden, da ohne diesen die Tätigkeit ziellos würde. Und es ist ganz unmöglich, im Gütererwerb Grenzen stecken zu wollen, da sich kein objektiver Gesichtspunkt dafür geltend machen lässt: die einzige christlich sittliche Begrenzung liegt darin, dass aller Besitz, der das Mass des für das Individuum und die Familie Notwendigen übersteigt, für die Gemeinschaft fruchtbar gemacht werden muss. Wäre es ein völlig sinnloser Gedanke, dass Besitz eine Gabe Gottes nur für die Gottlosen, aber nicht für die Gläubigen wäre, so muss der Christ bei Reichtum, den ihm Gott etwa zufallen lässt, in heiliger Scheu vor dem Herrenwort Matth.

19,23. 24 die geistliche Armut bewahren, in der er den innerlichen Trieb fühlt, wie seine ganze Persönlichkeit so auch seinen Besitz in den Dienst des Reichs Gottes zu stellen.

Eifer, Wagemut, Gewandtheit sind von der Tätigkeitsfreudigkeit des Christen nicht im mindesten ausgeschlossen; aber abgesehen von aller Unlauterkeit (in den mannigfachsten Formen der Unwahrheit und Lieblosigkeit) ist ausgeschlossen die Geldgier mit allem, was sie im Gefolge hat, die niedrige Kriecherei und die Anwendung unwürdiger Mittel, die Ausnutzung anderer im Dienst egoistischer Zwecke, auch die Beteiligung am Spiel (zum Zweck von Geldgewinn).

Wenn im Christenleben die Gesinnung vom Reich Gottes aufgenommen ist, so ist es unmöglich, dass die Arbeit nur dem Dienst der Selbstsucht, des Ehrgeizes oder der Hoffart geweiht sei, sondern dann wird alle Tätigkeit im Dienste Gottes geheiligt für die Gemeinschaft. Dadurch entsteht im Abstand von der Verdrossenheit, die in der Arbeit den Druck des Zwangs fühlt, die Arbeitslust, welche ihre Aufgaben im Aufblick zu Gott mit immer neuer Freudigkeit angreift, und dadurch vergeht die Neigung zu Arbeiten, die wohl Gewinn oder Erfolg für das Ich versprechen, aber sehr zweifelhaften Werts für die Gemeinschaft sein würden.

Der Christ muss daher jede Arbeit ausschliessen, deren Erzeugnisse dem Gebrauch unchristlicher Gesinnung dienen würden. Z. B. Fabrikation von Götzenbildern mag jüdischer Erwerbssinn betreiben (Apg. 19,33. 34. 2.Tim. 4,14); wenn aber englische Fabriken den Hindus Götzen liefern, während englische Missionen ihnen das Evangelium verkündigen, so ist eine solche Heuchelei ähnlich widerwärtig wie der englische Anbau von Opium zum Verderb der Chinesen. Wenn katholische Nonnen Prachtgewänder, die dem Gebrauch der Prostitution dienen, herstellen lassen, so ist das die gleiche Heuchelei, als wenn ein eifriger Apostel der Enthaltung von Alkohol selbst Weinproduzent ist.

In der Art der Tätigkeit wird durch die Gesinnung des Reichs Gottes ausgeschlossen die ruhelose Vielgeschäftigkeit, die sich in eine Mannigfaltigkeit nicht hinreichend fundierter Aufgaben verliert, die selbstgefällige Wichtigtuerei, die mehr das Ich wie die Sache im Auge hat, die ehrgeizige Streberei, die bei allem Handeln für den Hochmut etwas herauschlagen will, die anstossende Rücksichtslosigkeit, die willkürlich in fremde Berufskreise eingreift.

Jeder gläubige Christ muss ferner seinen Gaben und Kräften wie seiner freien Zeit und Lebensstellung entsprechend irgendwelche Arbeit für das Reich Gottes leisten; mag diese bei Einzelnen eine sehr grosse Ausdehnung und tiefgehende Wirkungskraft haben, so ist mindestens zu dem einfachen Zeugnis des Glaubens jeder fähig.

Wenn der Weltmensch die der Lebenserhaltung nicht dienende Zeit dem Genuss widmen mag, so fordert der dem Reich Gottes entwachsende Dienst Christi von einem Jünger das Auskaufen der Zeit (Kol. 4,5. Eph. 5,16); er schätzt alle ihm zur Verfügung stehende Zeit als göttliche Gabe (Joh. 9,4) und benutzt die ihm von der Berufsarbeit und der notwendigen Erholung übrigbleibende (Gal. 6,10) im Geiste dessen, der uns das vollendete Vorbild eines unermüdlichen und doch nie hastenden, sondern stets von innerer Harmonie beseelten Berufswirkens gegeben hat.

4. Auch für den Christen ist die Arbeit ein Gut. Denn es ist für ihn ein Förderungsmittel auf der Bahn der Heiligung. Bei jedem Menschen ist Arbeit ein Bewahrungsmittel gegen Zuchtlosigkeit, Sichgehenlassen, Nachlässigkeit, Üppigkeit, ein Schulungsmittel zu Willenskraft, Selbstbeherrschung, Konzentrationsfähigkeit, die Bedingung der Charakterfestigkeit, Leistungsfähigkeit und Freudigkeit, wogegen Arbeitslosigkeit die Phantasie zu wüsten und ungeordneten Spielereien entfesselt, das Denken verzettelt, den Willen lähmt und zu äusserlicher und innerlicher Unordnung, Entfesselung der Begierden, Lüsternheit und Genusssucht verlockt und entweder Geschwätzigkeit und Aufdringlichkeit oder Abgeschlossenheit und Misstrauen gebiert (2. Thess. 3,11. 1. Tim. 5,13). Tatenlose Gemächlichkeit erschlaft Körper und Geist, wogegen Tätigkeitsliebe den Körper frisch und den Geist lebendig erhält. Darum schätzt auch der Christ die Arbeit als Bewahrungsmittel geistlicher Gesundheit. Als der menschlichen Natur gemäss gottgewiesen, bewahrt die Arbeit vor schwärmerischer Übergeistlichkeit. Nur auf dem Grunde der Arbeit kann das christliche Leben Besonnenheit und Nüchternheit bewahren. Auf dem Boden der Trägheit sind alle die geilen Schösslinge des Fleisches immer wieder bereit, emporzuschießen. Dagegen in frischer Arbeitslust wehrt der Christ die fliegenden Gedanken der Lüsternheit ebenso ab wie die Neigung zu weicherlicher Selbstverzärtelung oder zur Selbstausslieferung an den Sorgen- und Trauergeist. Auf Grund der Arbeit weiss er sich auch nach 1. Kor. 3,21 („alles ist euer“) berechtigt zur Ruhe der Erholung, zu ästhetischem Genuss, zu spielender Nebenbeschäftigung, ohne durch pedantische Gesetzhlichkeit sich jeden Augenblick in die Fesseln von Zwangsbestimmungen legen zu lassen. Auf Grund der Arbeit kann der Christ trotz der Ewigkeitssehnsucht auch Freude an seiner irdischen Weltstellung gewinnen, in der Gewissheit, dass sie nicht zwecklos ist und im Dienste Gottes der Ewigkeitsbestimmung dient.



Ullmann: „Glaube und Arbeit sind die beiden einzigen dauerhaften Friedenbringer.“

### 1. Arbeit und Glück.

Hilty (Glück. Frauenfeld und Leipzig 1896) hat in der Kunst der Arbeit die wichtigste aller Künste, in der Arbeit die Grundlage des Glücks gesehen. Kann man das in gewisser Weise zugestehen, so ist doch nicht zu vergessen, dass die Frage nach dem Glück eine weltliche und nicht eine christliche Frage ist. Wie Bismarck mit Recht gesagt hat, setzt die Fähigkeit zum Glück eine besondere seelische Disposition voraus. Das weibliche Gemüt ist dafür durchweg disponierter als das männliche. Das Glück gründet sich ferner auf sehr verschiedene Güter.

Vielen Menschen ist das Glück (ebenso wie Reichtum und Bildung) ein Hindernis, zum Reich Gottes zu kommen, vielen der Verlust des Glückes oder das Unglück der Führer zum Reich Gottes. Trotz alles Bedürfnisses nach Glückseligkeit ist also das Glück nicht die Bestimmung des Lebens. Sondern bestimmungsmässig findet der Mensch nicht Glück, aber Glückseligkeit im Reiche Gottes. Vgl. § 60,3.

Der moderne sozialistische Atheismus setzt die Arbeit verschiedentlich an die Stelle der Religion. Nach Gizycki „erlöst Arbeit von Sünden.“

### 2. Arbeit und Ruhe.

Produktiv wertvoll bleibt die Arbeit nur in relativem Wechsel mit Ruhe. Sittlich wertvoll ist die Arbeit für den Menschen nur dann, wenn sie im richtigen Verhältnis zum Mass der Kraft steht. Das Übermass sklavischer Treiberei oder ruheloser Selbsttreiberei zehrt am Kapital der Kraft und verödet den Geist. Zur menschenwürdigen Existenz gehört, dass der Mensch nicht zum Arbeitstier herabgewürdigt wird. Damit das Individuum ethische Person bleibe, sind also die sozialen Schutzmassregeln gegen Ausnutzung erforderlich, die der Kinderarbeit, welche die Jugend zerstört, und der Frauenarbeit, welche die Familie untergräbt, entgegenwirken, und Bestimmungen gegen die übermässige Ausdehnung der Arbeitszeit, die dem Erholungsbedürfnis und der Pflege des geistigen Lebens Rechnung tragen, berechtigt.

Aber das Missliche gesetzgeberischer Massregeln in diesem Gebiet ist, abgesehen von den besonderen Erfordernissen der einzelnen Arbeitszweige, dass es einen festen Durchschnitt der Zeit der Arbeitsfähigkeit nicht gibt, derselbe mindestens in den verschiedenen Berufsarten sehr verschieden ist, dass es keine Gewähr dafür gibt, dass die von dem Übermass der Kraftausnutzung Entlasteten die Kraft nicht durch selbstgewählte Arbeit oder durch Ausschweifungen viel schwerer schädigen, als durch die pflichtmässige Arbeit geschah, dass also die leitende Idee der Gesetzgebung irgendwie zum Vollzuge komme. Das darf aber nicht hindern, den wirtschaftlich Schwachen Schutz gegen Ausbeutung durch die wirtschaftlich Starken zu gewähren.

#### 4. Hauptstück.

### Die Art des Werdens.

---

#### § 47.

#### **Der Kampf.**

Lüdemann, Die Anthropologie des Apostels Paulus. Kiel 1872. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch. Gotha 1878. Gloël, Der Heil. Geist in der Heilsverkündigung des Apostels Paulus. Halle 1886. 88. Meinhold, Der Heilige Geist und sein Wirken am einzelnen Menschen. Erlangen 1890. Simon, Die Psychologie des Apostels Paulus. Göttingen 1897. Cremer, Fleisch. Geist. Realenc. B. 6. Leipzig 1899. Lechler, Die bibl. Lehre vom Heil. Geist. Gütersloh 1902.

Dadurch, dass im Bekehrten die herrschende Lebensmacht der Sünde durch Stillestellung der Selbstsucht im Prinzip überwunden und Christus als herrschende Lebensmacht eingesetzt wird, ist nicht gleich das ganze äussere Leben durch die Kraft Jesu Christi umgestaltet; aber indem im Innenleben Christus regiert, das Selbstbewusstsein erfüllend und die Selbstbestimmung leitend, ohne dass doch schon alle Seiten des Seelenlebens von dem innerlichen Gestaltungsprinzip ergriffen wären, entsteht der Zwiespalt zwischen dem  $\xi\sigma\omega$  (Röm. 7,22. Eph. 3,16) und dem  $\xi\sigma\omega \text{ } \alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  (2. Kor. 4,16). Unter dem Gesichtspunkt des durch Christum Neubegründeten und des fortwirkenden alten Lebensbestandes stellt sich dieser Gegensatz als der des  $\pi\alpha\lambda\alpha\iota\acute{\omicron}\varsigma$  (Röm. 6,6. Kol. 3,9. Eph. 4,22) und des  $\nu\acute{\epsilon}\omicron\varsigma \text{ } \alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  (Kol. 3,10. Eph. 4,24) dar. Da die  $\sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$  dem neuen Lebensprinzip aber nicht bloss die Kraft der Trägheit im Nichtmitkönnen und Nichtmitwollen, sondern auch den Gegensatz der fortwirkenden sündigen Aktivität einer unausgerotteten Lebenspotenz entgegenstellt, entfacht das Geltendwerden der Kraft des  $\pi\nu\theta\acute{\eta}\mu\alpha \text{ } \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$  im Gnadenstande den Kampf

zwischen Fleisch und Geist, der erst in der Wiedergeburt den endgültigen Sieg des Geistes ergibt, ohne dass damit ein Wiedervorbrechen sarkischer Antriebe ausgeschlossen wäre.

Der Gegensatz des inneren und des äusseren Menschen ist mit dem des alten und des neuen Menschen nicht ohne weiteres identisch, auf christlichem Boden ihm aber parallel.

Bei Plato bezeichnet jener Gegensatz den Unterschied der höheren und niederen Seite des menschlichen Wesens, der geistig-sittlichen und sinnlichen Natur des Menschen. Dagegen auf christlichem Boden trifft er den Unterschied der durch die Bekehrung begründeten, in religiös-sittlicher Lebensrichtung begriffenen, sich in Christo erbauenden Persönlichkeit oder des sich in Entbindung der religiös-sittlichen Anlage in gottgemässer Selbstbestimmung zusammenraffenden und auf die Ewigkeit bezogenen höheren Ichs von der durch den Entwicklungsgang gewordenen natürlichen Lebensbestimmtheit. Während aber der äussere Mensch das von der Erdenexistenz unabtrennbare leibliche Leben mit befasst, trifft der Gegensatz des alten und des neuen Menschen das ethische Personleben so, dass der alte Mensch die sittlich zu verurteilende Fortwirkung des Sündenstandes bezeichnet.

1. Auf Grund des alttestamentlichen Sprachgebrauchs (Joel 3,1. Ps. 56,5. Gen. 6,3 u. s. w.) bezeichnet *σάρξ* im Neuen Testament nicht bloss die Sinnlichkeit oder die Selbstsucht, sondern vermöge des Unterschieds vom *πνεῦμα* und des Gegensatzes zum *πνεῦμα* den durch seine Leiblichkeit der Erde angehörenden und an ihre Schranken gebundenen Menschen nach seinem individuell-beschränkten, endlich-kreatürlichen Wesen (Joh. 3,6). Ist die *σάρξ* die organisierte Materie des Leibes, der in der Seele seinen Einheitspunkt hat, so kann sie vermöge der ihr anhaftenden Schranken das natürliche Menschenwesen als solches charakterisieren, also den Menschen nach seiner Totalität auffassen (Röm. 7,14). Diese *σάρξ* nun, obgleich durch den Glauben prinzipiell gekreuzigt (Röm. 6,6), wirkt doch tatsächlich im Gläubigen mit der Kraft einer Naturgewalt noch fort. Denn ist der Mensch von Natur mit der Erbsünde behaftet (Ps. 51,7), und hat der der Natur inhärierende böse Hang seine Realität in der *σάρξ*, so wird im Gläubigen durch Sündenvergebung und Lebenserneuerung zwar die Betätigung der *σάρξ* prinzipiell stillegestellt, aber sie selbst nicht beseitigt. Religiös und ethisch ertötet (Röm. 6,6), wirkt die *σάρξ* doch naturhaft im Bekehrten so fort, dass der böse Hang im *νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν* (Röm. 7,23) im unmittelbaren, natürlichen Drang der sich selbst behauptenden individualistisch-endlichen Natur durchbricht. Da so die *σάρξ*, ihrer Art nach geistlos und geistwidrig, als zur Sünde reizende und sollicitierende Macht

im Gläubigen fortwirkt, ist die sündige Potenz stets lauernd, in Aktivität zu treten, indem aus der sündigen Naturbestimmtheit heraus die Triebe in der Richtung falschen Gelüstens sich zur Geltung zu bringen suchen. Und das Gefährliche dieses Hineinflutens der Fleischlichkeit in das von Christo begründete neue Personleben liegt darin, dass es eben nur natürlich ist, wenn sich der Schwerpunkt des Seelenlebens immer wieder in die endliche Lebensbestimmtheit statt in die ewige verlegt.

In Wechselwirkung mit dem Aufkommen der asketischen Anschauungen trat die Schätzung des Kampfs in Parallele mit der Wertung der Weltentsagung. Bei den Einsiedlern beschäftigte der Kampf mit dem Teufel, den Dämonen und bösen Geistern die Phantasie. (Vgl. Athanasius, vita Antonii). Im Kampf des Willens und der Vernunft gegen die sinnlichen Triebe und Affekte, gegen Weltsinn und Hangen am Endlichen sollte der Geist zur Herrschaft gelangen. Nach Laktanz bilden die Affekte die unerlässlichen Übungsmittel der Tugend, die einzig im Kampf mit dem Bösen gewonnen wird, das also für den Weg zur Tugend relative Notwendigkeit hat. Die seit jener Zeit beliebte Gegenüberstellung der virtutes und vitia hat gern die sittliche Entwicklung als Kampf zwischen denselben geschildert. Vgl. Joh. Cassianus' *colluctatio adv. octo principalia vitia* (in *de coenobiorum institutis*) und Prudentius' *Psychomachia*. Unter dem Thema *de virtutibus et vitiis* behandelte man seitdem gern den Kampf zwischen dem fleischlichen und geistlichen Menschen.

Abälard hat in der Bildung der Tugend durch Kampf ihr Verdienst begründet gesehen. Auch ohne seine Terminologie hatte doch Kant die gleiche Anschauung.

2. In einem Kampf kann es Unentschiedenheit, Sieg und Niederlage geben, und dass es im Kampf des neuen Menschen mit dem alten nur Siege gebe, dürfte der Erfahrung sehr weniger entsprechen. Wenn nicht nur die Schwäche des Fleisches der Kraft des Geistes sich entzieht (Röm. 6,19), sondern auch ihre Kräftigkeit dem Geist das falsche Gelüsten entgegenstellt (Gal. 5,17), so kommt es zur Niederlage, wenn die Reizung und Lockung der Begierde (Jak. 1,14) durch die Einbildungskraft in das Ich aufgenommen, durch Identifizierung mit dem Selbsterhaltungs-triebe der Selbstbestimmung angeeignet (1,15) und so die natürliche Tendenz des Fleisches entbunden wird. Dass die Reizung zur Berückung, die Lockung zur Verlockung werden kann, offenbart stets eine noch undurchgebildete Herzensverfassung, der die endliche Lebensenergie noch nicht hinreichend eingedämmt ist durch das Reich Gottes, und in der das sittliche Gefühl oder der sittliche Wille noch nicht genügend gefestigt ist durch die Kraft



des Heiligen Geistes. Ob mehr die Klarheit des sittlichen Sinns oder mehr die Festigkeit des sittlichen Triebes mangelt, das zeigt unendliche Mannigfaltigkeit in den verschiedenen Individualitäten.

1) a) Klar bewusste Sünde, d. h. solche Sünde, von deren Tun die Erwägung und die Einsicht, dass sie das ist, nicht zurückhält, sollte eigentlich im Leben des Gläubigen keinen Raum haben, da der Glaube ja doch eben gottgemässe Lebensbestimmtheit ist. Da aber die Selbsteinfügung in die Gemeinschaft mit Gott als grundsätzliche und universale Vorbehalte und Entziehungen im Einzelnen so wenig ausschliesst, wie Kindespietät Abweichungen, so kommen tatsächlich auch bei Gläubigen bewusste Sünden vor. Diese werden dann aber in der Regel irgendwie entschuldigte sein, z. B. durch Gesichtspunkte wie die, dass Gottes Güte die Schwäche der Natur verzeihen werde, dass Notlage das Tun entschuldige, dass der Zweck die Mittel heilige, dass im Vergleich zu dem analogen Verfahren anderer das eigene Tun die Verwerflichkeit verliere u. s. w. Soll aber solche Sünde das Glaubensleben nicht aufheben, muss sie mindestens von Bussgesinnung begleitet sein, während sie eigentlich von dieser aufgehoben und unwirksam gemacht werden sollte. In jedem Falle ist sie gefährlich, da sie leicht den Charakter der Todsünde (1. Joh. 5,16), also der Sünde, die ins Verderben führt, annehmen kann; denn bewusste Sünde ist, prinzipiell betrachtet, Aufhebung der Gemeinschaft mit Gott. Der Christ muss darum die Regel befolgen, mindestens jede bewusste Einwilligung in die Sünde mit aller Energie auszuschliessen.

Bewusste Festhaltung der Sünde, dauernd im Christenleben fortgesetzt, führt, wenn sie nicht den offenen Bruch des Glaubenslebens veranlasst (Hebr. 6,4 ff.), zur Heuchelei (Apostelg. 5,1 ff.), also dem Zwiespalt zwischen Schein und Sein, der die innere Aushöhlung vor Menschen verbergen kann, aber nach der einen oder andern Seite hin Klärung fordert, jedoch seine grosse Gefahr darin hat, dass aus ihm schwer der Ausgang der Busse gefunden wird. Die Heuchelei, in ihrer Wurzel naive Selbsttäuschung und unabsichtlicher Selbstbetrug, nimmt eben bei andauernder bewusster Sünde die mit Selbstbelügung Hand in Hand gehende Form der Lüge des gesamten Lebens an, bei der schliesslich vom Glauben nichts bleibt als die hohle Schale.

Hinsichtlich der Heuchelei verweise ich des Näheren auf meinen Artikel in der Realencyklopädie. Bd. 8. Leipzig 1900.

b) Da bewusste Sünde natürlich viel leichter vermieden werden kann als solche, die sich der Einsicht mehr oder weniger entzieht, muss sich der Gläubige mit erhöhter Aufmerksamkeit vor der unklaren, träumenden, verschwommenen Einwilligung in die Sünde hüten. Im Gegensatz zu der Halbheit, die absichtlich viele sittliche Forderungen und Anschauungen in einem trüben Helldunkel der Zerflossenheit belässt, um nicht durch Deutlichkeit des Urteils zu entschiedener Stellungnahme und entschlossener Willensrichtung genötigt zu werden, muss das feste Trachten nach dem Heil, eben weil die Sünde der Christen am leichtesten im Nebel der Unklarheit gedeiht, mit geweihtem Ernst schläfrige Verschwommenheit und inkonsequente Halbheit ausschliessen.

c) Es ist eine nicht seltene Erfahrung auch bei gläubigen Christen, dass sie die Sünde, beschönigend und umbiegend, mit einem Schein des Guten überkleiden. Indem nämlich die Gewöhnung an eine gewisse Bestimmtheit der Neigungen der Welt Lust, der Augen Lust und das hoffärtige Wesen nicht meiden mag, sucht der vom Fleisch bestochene und getäuschte Verstand das Weltliche, weil es den natürlichen Neigungen entspricht, als etwas Gleichgültiges oder Erlaubtes hinzustellen oder in gutem Lichte zu zeigen oder wohl gar für pflichtgemäss auszugeben. Diese auch im Glaubensleben vorkommende Sophistik der *σάφει*, die unter dem Einfluss natürlicher Selbstsucht das Böse in Gutes umzudichten bemüht ist, hat im Christentum eine breite Geltung, welche sie sich um so leichter erobert, da zwischen der Umsetzung der christlichen Freiheit in Schrankenlosigkeit und der Beschränktheit pedantischer Selbstquälerei ein Gebiet mitten inne liegt, das der persönlichen Lebensgestaltung frei bleiben muss. Aber gerade dieses stellt der christlichen Selbstzucht die Aufgabe, in die sittlichen Lebensregeln die Klarheit zu bringen, die das Aufgehen der individuellen Selbstbestimmung in Strömungen verhindert.

Die Regeln, die sich hieraus für den Kampf gegen das Fleisch ergeben, sind: 1) sich nicht mit einem konventionellen Durchschnittsmass der Ehrbarkeit zu begnügen, in dem die göttliche Norm durch eine bürgerliche Gesellschaftsnorm ersetzt wird. Diese Ehrbarkeit verwischt den Unterschied des spezifisch Christlichen und des allgemein Menschlichen, verhindert durch die öffentliche Geltung der Person deutliche und entschiedene christliche Stellungnahme und lässt die Sünde in ihren feineren Formen im Innern ungestört fortwuchern, ohne dass die Aufgabe begriffen würde, den „alten Adam“ in seiner Wurzel anzufassen.

2) dürfen die Gläubigen sich nicht begnügen mit dem Massenchristentum vulgärer Kirchlichkeit, in dem die göttliche Norm durch ein kirchliches Stimmungsbild ersetzt wird. Bei diesem wird das Christentum an gewissen Anforderungen gemessen, denen man sich anschmiegt, um für voll und echt zu gelten. Solche Kirchlichkeit züchtet ein Christentum ohne Saft und Kraft, ohne Ernst und Lauterkeit gross, das in allen Fällen versagt, wo es auf persönliche Krafteinsetzung ankommt. 3) sollen die Gläubigen sich nicht begnügen mit einem überlieferungsmässigen Gewohnheitschristentum, in dem die göttliche Norm durch die Tradition ersetzt wird. Hier herrschen gewisse Formen christlicher Sitte, bestimmte Elemente christlicher Weltanschauung, geltende Schlagworte christlicher Bestrebungen, eine klingende Phraseologie religiöser Gesamtstimmung: ist man darin eingegangen, gilt man etwas oder hält man sich für etwas. Ein solches Gewohnheitschristentum wird vielen in der Art von Offenb. 3,16 ff. ein absolutes Hindernis, zum wirklichen Besitz des Reichs Gottes durchzudringen.

2) Ist auch im Glauben der sittliche Trieb zur Betätigung frei geworden, so doch nicht zu ungehemmter, sondern er findet sich durch die sich hervordrängenden sündigen Neigungen eingeengt und zum Kampf herausgefordert sowohl nach seiten der Selbstsucht wie der Sinnlichkeit.

a) Da das Wesen der Sünde in der Selbstsucht liegt, so hört der Kampf mit dieser erst mit dem Leben auf. Für den Erfolg dieses Kampfes kommt es darauf an, dass derselbe sich nicht bloss gegen die einzelnen Zweige, Habgier, Ehrgeiz und Genussucht, und gegen Einzelerweisungen, Eitelkeit, Selbstgefälligkeit und Prahlerei, Hochmut und Rücksichtslosigkeit richte, sondern in der Gegenwärtighaltung der Kraft der Bekehrung die Wurzel des Egoismus angreife. Aber wenn dem Gläubigen auch Gott der Lebensherr und das Lebensziel, Christus der Lebensspender und Lebensrichter geworden ist, so wird doch der höchste Lebenszweck immer wieder verdunkelt durch die weltlichen Lebenszwecke, die das irdische Ich in den Mittelpunkt stellen und die Lebensrichtung in dem Zielpunkt irdisch-selbstischer Aufgaben bestimmen. Die Erlösung von der Macht der Sünde, die der Gläubige erlebt, aber auch in sich zur Vollziehung kommen zu lassen willens sein muss, spezialisiert sich nach besonderen fleischlichen Lieblingsneigungen als Erlösung vom Gelde, vom Hochmut, vom Grössenwahn; aber zuhächst und zuletzt spitzt sie sich doch immer zu zur Erlösung vom eigenen Ich. Sitzt die Eigenliebe herrschend auf dem Thron des natürlichen Menschenherzens, so beharrt sie auch im Gläubigen in den mannigfaltigsten Verkleidungen, welche sie der Selbsterkenntnis ver-

bergen, und stellt der Heiligung die schwersten Aufgaben der Selbstüberwindung.

b) Da der religiöse und sittliche Aufschwung wesentlich durch die anomale Regsamkeit der sinnlichen Triebe gehemmt wird, so bezieht sich der Kampf zwischen Geist und Fleisch auch zu einem guten Teil auf die Niederhaltung der Sinnlichkeit. Die Kräftigkeit der Sinnlichkeit bedeutet die Schwäche des Geistes. Ihre Geltung verdunkelt die Reinheit des religiösen Strebens, ihre Ansprüche fesseln die Entfaltung des sittlichen Triebes. Für das Freiwerden des religiösen und sittlichen Bewusstseins kommt es also nicht bloss auf Meidung eines Genusslebens an, dessen Führung ja den wenigsten nur einmal durch die äussere Lebenshaltung gestattet ist und den Gläubigen sich in der Regel von selbst verbieten wird, sondern besonders auf Vermeidung des Genusssinns, der innerlich umso intensiver lebendig sein kann, je weniger er im äusseren Leben extensiv befriedigt wird, und in eminentem Sinn auf Ausschliessung des innerlichen Spielens mit verbotenen Früchten, unter dem das innere Leben zu Reinheit und Kräftigkeit nicht gelangen kann.

3. Die Heilige Schrift stellt dem Christen überall die Aufgabe des Kampfs (1. Tim. 6,12), gelegentlich im Bilde des Wettkampfs (1. Kor. 9,24 ff.). In ihm muss er, stets auf der Hut, in voller geistlicher Waffenrüstung (Eph. 6,11. 12. 1. Thess. 5,8) nicht nur der Versuchung Widerstand leisten (1. Petr. 5,9. Jak. 4,7. Eph. 6,11), sondern sie auch bestehen (2. Tim. 2,9 ff.), in dieser daher Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung üben (1. Kor. 9,25 ff.) und mit Ablegung aller Lässigkeit und Müdigkeit dem Vorbild des Sieges Christi entsprechend die Versuchung überwinden (Hebr. 12,1—4. 2. Tim. 4,7). Der Ausblick auf die Erlangung des Kampfprieses (1. Kor. 9,24 ff.) muss im Kampf unaufhörlich beflügeln zu steigender Ausschliessung der Hemmnisse (Hebr. 6,11 f.).

1) Jede Tatsünde, sei es nun eine Sünde des Werks oder des Worts oder des Gedankens, wirkt, wenn sie nicht sofort in der Gnade Gottes Vergebung sucht und findet, kräftigend auf die fortwirkende Geltung des Fleisches zurück und dient, wenn sie nicht durch die Kraft Jesu Christi lahmgelegt wird, der Stärkung der sündigen Neigung. In der Wiederholung verdichtet sich die Sünde zu sündigem Sinn. Aus Gemütsbetätigungen werden Gemütsstimmungen. Aus Willenshandlungen erwachsen Willensrichtungen. Ist es wichtig, diese Hinwendung der Seele zu sün-



digen Tendenzen zu verhüten, so kommt es doch schon entscheidend darauf an, das Hervorbrechen der sündigen Tat aus der sinnlichen Reizung zu verhindern. Denn wenn auch nach Matth. 5,28 das innerliche Begehren in gewissem Sinne schon Ehebruch ist, so ist doch zwischen dem Ehebruch der Tat und dem Ehebruch innerlichen Gelüstens noch ein sehr grosser Unterschied. Wie könnte man den Totschlag des Hasses im Sinne von 1. Joh. 3,15 mit dem Totschlag der rohen Faust auf eine Stufe stellen wollen?


Auf der Bahn des Fortgangs von der innerlichen Reizung oder dem innerlichen Spiel der Phantasie zur sündigen Handlung liegen noch so viele sittliche Bedenken, Gewissensregungen, Vernunftbetrachtungen, Herzens- und Willensreaktionen, die beiseite zu schieben sind, dass die Fähigkeit zu gewissen sündigen Handlungen einen gesteigerten Sündenzustand offenbart, von dem die Gedankensünde ganz fern sein kann. Der Übergang der sündigen Neigung zur sündigen Tat offenbart oder vollzieht sehr häufig den Zusammenbruch des Glaubenslebens. Nur in dem Falle bedeutet der Übergang aus der Innerlichkeit in die Aktualität eine Förderung, wenn die Handlung als adäquater Ausdruck der Gesinnung dem Menschen, der sich Illusionen über sich selbst hingegen hat, seine religiös-sittliche Schwäche enthüllt und ihm dadurch die Notwendigkeit der Umkehr oder der Aufraffung zeigt. Die Verleugnung des Petrus war als ein Fall, der die Unerlässlichkeit der Erhebung zeigte, das Mittel sittlichen Fortschritts. In dieser Hinsicht stellen die Sünden des Christen dem Kampf des Geistes gegen das Fleisch seine realen Aufgaben.

2) Indem im Gläubigen nach Röm. 8,5 ff. die Tendenz des Fleisches und die Tendenz des Geistes miteinander ringen, können infolge wiederholten Unterliegens des neuen Menschen noch Stimmungen des Verzagens Raum gewinnen, aus denen der Aufschrei nach Erlösung aus sarkischer Gebundenheit (Röm. 7,24) hervordringt. Über diesen Zwiespalt zwischen der Befolgung des Gesetzes Gottes nach dem in Christo erneuerten Bewusstsein und der Befolgung des Gesetzes der Sünde nach dem Fleisch (7,25) erhebt nicht allein die negative Bekämpfung der Sünde, sondern nach Röm. 8 die positive Erfüllung mit dem Heiligen Geist. Die Anstrengung, sich durch eigene Kraft der fleischlichen Gebundenheit zu entziehen, kann im Einzelnen Erfolge erzielen, wird aber in der Regel zu neuen Niederlagen und darum zu ermattendem Verzagen führen. Nur durch die Kraft der Gnade

gewinnt der sich selbst misstrauende Gläubige die Fähigkeit, die Sünde wirksam zu überwinden. Aber ausschlaggebend ist, dass der Christ durch den Geist Gottes so auf einen neuen Boden gestellt wird, der ihn über die Sphäre des Fleisches erhebt, dass „durch den Geist die Praktiken des Leibes getötet“ werden (Röm. 8,13).

4. Ist die christliche Persönlichkeit meistens noch nicht abgeschlossen und durchgebildet, indem das innere Geistwesen in der Bildung begriffen, das äussere Naturwesen von der Tendenz, sich neue Geltung zu verschaffen, beseelt ist, so führt der normale Fortgang des Kampfs zur steigenden Ertötung des alten (Kol. 3,5), zur dauernden Belebung des neuen Menschen. Der Erstarkung der gläubigen Persönlichkeit durch die Kraft des Heiligen Geistes entspricht nach Eph. 3,16. 17 die Einwohnung Christi im Herzen. Indem der Gläubige in der Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen die Todesgemeinschaft seines Leidens und Sterbens als Ertötung des irdischen Menschen, die Lebensgemeinschaft seiner Auferstehung als Belebung des neuen Menschen in der Richtung auf das Jenseits erlebt, wirkt sich nach beiden Beziehungen Christus als das Leben aus. Das Gesetz tötet. Aber bei Christus ist das Ertöten nur die negative Seite seiner belebenden Kraft. Das Ziel der vollen Verähnlichung mit Christus liegt im Jenseits (1. Joh. 3,2), wo seine Jünger aller Schwachheit real entbunden werden. Auf Erden wirkt er nicht in Form naturhafter Umschaffung, sondern religiös-sittlicher Heiligung. Allerdings ist die Lebensgemeinschaft mit ihm da, wo er nicht bloss in die Einbildungskraft oder in den Verstand, sondern in das Herz (Eph. 3,17) aufgenommen wird, schöpferisch wirksam, aber in Freiheitsform. Darum bleibt in der Ertötung des alten und in der Belebung des neuen Menschen das pneumatische Prinzip auf Erden zweiseitig: einerseits reinigend, andererseits erweiternd.

Rothe unterscheidet im „selbstpflichtmässigen Handeln“ oder im Prozess der Heiligung (oder der Wiedergeburt) das reinigende (kathartische) oder ausbildende (gymnastische) Handeln mit der Bestimmung, dass beide Tendenzen je länger desto vollständiger sich gegenseitig durchdringen (§ 864).



1. Abschnitt.

Das reinigende Handeln.

§ 48.

**Die Reinigung.**

Öhler, Theologie des Alten Testaments. 3. Aufl. Stuttgart 1891. (Reinigungsakte. S. 513 ff.). König, Reinigungen. Realenc. Bd. 12. L. 1883. Schenkel, Reinigkeit Bibellexikon. Bd. 5. E. Pieczynska, Reinheit. L. 1901.

Der Staatsdiener kann im öffentlichen Leben, der Kirchen-diener auf religiösem Gebiet, das Familienglied im Rahmen des Hauses, jeder in der Gesellschaft reinigende Wirkungen ausüben; aber diese sind bedingt durch die Selbstreinigung. Die Reinigung des Christen besteht in der Entfernung oder Fernhaltung (2. Kor. 7,1) von Unreinem und in der Selbstbewahrung vor unreinen Einflüssen. Wie er darum bemüht ist, jede Selbstbefleckung zu vermeiden oder aufzuheben, so hält er alles dasjenige von sich fern, was ihn herunterziehen könnte, schätzt und pflegt alles, was in die Höhe zieht und über das Niedrige erhebt.

Der Schmutz des Heidentums rief in vielen Religionen das Bedürfnis nach Reinigungen wach. Diese als symbolische Akte sanken zu physischen Prozeduren herab oder entarteten zu magischen Weihungen. Galt Reinheit als religiöses Erfordernis, so wurden die Reinigungen die Mittel der Zulässigkeit zur kultischen Gottesgemeinschaft oder der Aufhebung der Geschiedenheit von der Gottheit.

Das Wasser war natürlich das Hauptmittel der Reinigung, aber auch als alles Unreine verzehrend das Feuer; auch Bestandteile oder Ausscheidungen heiliger Tiere (wie bei den Persern Rinderharn) konnten als Sühnmittel und Weihemittel der Reinigung gelten. Am gesteigertsten war auf heidnischem Boden das Reinheitsstreben in der Religion des Zarathustra. Der Buddhismus erstrebte Reinigung der Sinne. Das Alte Testament wollte Sündenreinheit. Jesus brachte Herzensreinheit (Matth. 5,8; vgl. Ps. 24,4. 51,12).

Die alttestamentliche Gemeinde sollte vor Gott als reine erscheinen — eine Idee, der das grosse Versöhnungsoffer Lev. 16 entsprach. Und die Heiligkeit der Gemeinde erforderte die Reinheit ihrer Glieder. Diese Reinheit ist in den Psalmen wiederholt als Herzensreinheit aufgefasst; aber die religiöse Symbolik wies auch zeremoniale Reinigungsriten auf.

Das Alte Testament machte eben das Bedürfnis nach Sündenreinheit lebendig (Ps. 51,9. 73,1. Jes 1,16. Jer. 13,27), konnte es aber nicht befriedigen (Jer. 33,8. Hebr. 9,9—15). Darum hatte die alttestamentliche Religion eine Reihe von Lustrationen und Sühnopfern, die doch ihre Wahrheit erst fanden in der Reinigung der neutestamentlichen Gemeinde durch Christum (1. Pet. 1,2. Eph 5,26. Hebr. 1,3. 9,14. Apg. 15,9). Und die Absonderung des Volks Gottes vom unreinen Heidentum ergab eine Reihe von Reinheitsvorschriften, welche die Heiligkeit der Gemeinde verwirklichen sollten, hinsichtlich der Beschneidung (Jer. 4,4. 9,25. Deut. 10,16; vgl. Röm. 2,25. 1. Petr. 3,21), der Speisen und naturhaften Verunreinigungen. Vom Alten Testament her sind dem Judentum levitische Reinigungen geblieben. Und auch der Islam hat Reinigungsriten zeremonialgesetzlicher Art übernommen.

Ein gegen die Welt exklusives Reinheitsstreben haben die Essener vom Parsismus und Buddhismus her übernommen. Bei ihnen standen die Waschungen als symbolische Riten in der Schätzung magischer Weiheakte.

Bei den Therapeuten lebte vom Buddhismus her die Stimmung, schon die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse des Leibes als Unreinheit zu empfinden. Bekannt ist die gleiche Gesinnung des Plotin. Und nach Johannes Cassianus, dem Begründer des Mönchtums in Südfrankreich, müssen „die notwendigen Forderungen der Natur, gleichsam als seien sie unserer Reinheit feindlich, nicht ohne innere Bekümmernis befriedigt werden.“ Also das Heruntersinken der Reinigung in vorchristliche Physik!

Naturgemäss sah die alte Kirche die Reinigung der Christen grundlegend vollzogen in der Taufe (Joh. 3,25. Eph. 5,26. 1. Petr. 3,21), so namentlich Tertullian und Dionysius.

1. Die Bekehrten sind in Christo gereinigt (Matth. 5,2. Joh. 15,3. 13,11) durch das Evangelium, das ihnen die Sündenvergebung gebracht und sie auf Ewigkeitsboden verpflanzt hat. Aber gleich der Entfernung der geilen Triebe und belastenden wertlosen Schösslinge von den Reben (15,2) bedarf das Glaubensleben fortgehender Reinigung des Wandels (13,10). Diese vollzieht Gott (13,2), aber so, dass die Reinigung durch Gott zum Korrelat hat die Selbstreinigung der Gläubigen in der Gemeinschaft Christi (13,3 ff. 2. Kor. 11,2) nach seinem Vorbild (1. Joh. 3,3).

Die Reinigung liegt also nicht bloss am Anfang des Glaubenslebens. Wenn die biblisch-evangelisch gerichtete Mystik der Theologia deutsch (auch Gottfried Arnold) die Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung unterschieden, so ist zwar die neuplatonische Stufenleiter des Aufschwungs verlassen, aber die Reinheit der Glaubensentwicklung noch nicht gewonnen.



Liegt in der Vorstellung der Befleckung an sich der Gedanke der Heruntersetzung der Individualität, und ist nach zereemonialgesetzlicher Vorstellung irgendwelche durch die Religion verworfene Unreinheit als Gott missfällig (Num. 19,13. 20) ein Hindernis, Gott zu nahen (Lev. 15,31), so sieht die neutestamentliche Frömmigkeit Unreinheit als von Gott trennend in dem Schmutz der Sünde, der Widerwillen, Ekel, Abscheu einflösst (Matth. 15,11. 18 f. Off. 14,4. Jud. 23). Obgleich also im Begriff der Reinheit eine ästhetische Betrachtung mitspielt, ist doch ausschlaggebend die Adäquatheit an die Gemeinschaft mit Christo (2. Kor. 11,2. Eph. 5,26 f.) und durch ihn mit Gott (Matth. 22,12). Kann aber der Christ nach seiten des alten Menschen befleckt werden (Eph. 4,22 ff.), indem aus dem Fleisch kraft seiner Begierden Neigungen hervorbrechen, des Christenstandes unwürdig, die in den Schmutz der Sünde herabziehen und den Christenamen schänden (2. Petr. 2,10. Gal. 5,19. 1. Thess. 4,7), nach seiten des neuen Menschen, indem eine Trübung des Geisteslebens erfolgt, die es in Widerspruch zu seinem Wesen überdeckt und unkenntlich macht, so geht die „Reinigung von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes“ (2. Kor. 7,1) in dieser doppelten Beziehung auf die Herstellung und Wahrung der Würde des christlichen Charakters.

1. Da Christen sich moralisch schlechthin von der Welt unterscheiden sollen, ist zügel- und zuchtlose Unreinheit (2. Petr. 2,2) besonders blossstellend für das Christentum. Kann auch das irdische Dasein nicht ganz sündenfrei sein, so muss doch das Christenleben vom Schmutz der Sünde frei sein. Diejenige Sünde also, die verächtlich macht, weil sie sowohl schreienden Mangel an Selbstbeherrschung wie Empfindungslosigkeit für sittliche Achtung bekundet, darf beim Christen nicht statthaben. Um aber nicht auf die schiefe Ebene zu geraten, die in solche Sünde gleiten lässt, reinigt der Christ seine Seele von den Schlacken der Sinnlichkeit und der Zuchtlosigkeit des Sichgehenlassens, meidet das genussüchtige Vertändeln der Zeit und das erschlaffende Verträumen der Krafteinsetzung, hindert jede Tendenz des Geltendwerdens der Triebe zum Epikureismus und hält nicht bloss aus seinem äussern, sondern besonders auch aus seinem innern Leben alles Gemeine fern. Seelenadel kann der einfachste Christ haben, auf welcher sozialen Stufe er auch stehe. Und keine sozialen Vorzüge wägen Unreinheit der Gesinnung auf.

2. Der Abstand levitisch-zereemonialgesetzlicher und religiös-sittlicher Reinheit, wie der Herr ihn Matth. 23,25. 26 ausspricht, und wie er durch die Religionsgeschichte hindurchgeht, kehrt in anderer Form wieder in dem Unterschied der gesellschaftlichen Messung sozialer Intaktheit und der christlichen Schätzung wirklicher Seelenreinheit. Viele schreiben

sich schon ethische Reinheit zu, wenn sie sich von gewissen schlimmen Lastern frei halten.

3. Reinlichkeit bezeichnet eine gesellschaftliche, nicht eine moralische Anforderung und kommt doch für die Moral in Betracht, weil sie in innerer Beziehung zur Moralität steht: Zustände moralischer Verkommenheit spiegeln sich in äusserlicher Verwahrlosung, Zustände moralischer Reinheit in äusserlicher Wohlanständigkeit. Lässt sich der Grundsatz auch nicht individuell durchführen, so gilt doch von den Zuständen, dass der inneren Ordnung und Unordnung die äussere entspricht. Das Heidentum kennzeichnet sich überall durch Schmutz; wohin das Christentum kommt, bringt es Reinlichkeit. Der katholisch-romanische Süden zeigt seine innere Beschaffenheit in dem Starren von Unreinlichkeit und dem Fehlen an Sinn für Reinlichkeit. Selbst in Deutschland unterscheiden sich häufig evangelische und katholische Dörfer durch Reinlichkeit und Unreinlichkeit.

Reinlichkeitssport aber ist ein Zeichen geistiger Hohlheit.

2. Zum reinigenden Handeln gehört die Ausschliessung aller herunterziehenden Einflüsse und, soweit es die soziale Stellung mit sich bringt, die Schätzung alles Veredelnden.

1) Die Selbstreinigung erfordert die Fernhaltung einer Atmosphäre der Genusssucht und Schwelgerei, die Abweisung hohlen und haltlosen Umgangs, die Ausschliessung sowohl der Unwahrheit und Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit wie der moralischen Unterwertigkeit und Zweideutigkeit. Alles, was, durch Berührung mit sich, die Klarheit der Überzeugung beeinträchtigt, die Kraft der Aufraffung und Zusammenraffung erweicht, die Sinne kitzelt, Freude an Genussleben weckt, den Ewigkeitssinn abstumpft, muss der Christ von sich weisen.

Freude an Ballett und Operette beweist die (wenn nicht äusserlich hervorbrechende, doch) im Innern lauernde Sinnlichkeit. Schwelgen in oberflächlichen Melodien zeigt moralische Hohlheit. Widerstandslose Lust an Tanz, Spiel und Theater gibt es nur auf dem Grunde ungebrochenen Weltsinns. In all diesen und anderen Beziehungen bekundet sich die fortgehende Selbstreinigung des Christen in der Bewahrung vor einer Lebenshaltung, deren Widerspruch zum christlichen Glauben die Geltung weltlicher Neigungen offenbart oder weckt.

Origenes: „Nichts Unehliches darf der Seele des wahrhaft fromm Gesinnten einwohnen.“

2) Wird für die geistige Höhenlage des einfachen Christen zu seiner Selbstreinigung die Arbeit, Schrift und Gemeinschaft genügen, so steht es dem Gebildeten, der durch Beruf und gesellschaftliche Stellung in eine reiche Mannigfaltigkeit geistiger Beziehungen gestellt ist, wohl an, nicht nur sich gegen alles Unedle abweisend zu verhalten, sondern auch alles, was veredelnd

wirkt oder wirken kann, zu schätzen und zu begünstigen, ja es in den Dienst seiner geistigen Förderung zu stellen.

Der Christ muss aus seinem Innenleben die Genuss- und Vergnügungssucht ausscheiden, d. h. die unaufhörliche Sucht, durch äussere Anregungsmittel des Lustgefühls sich Freuden zu verschaffen, die im Leben einen möglichst breiten Raum einnehmen, nicht nur zur Erholung von der Pflichterfüllung, sondern zur Ausfüllung des Lebens mit Genuss. Sollte man meinen, der Hang, im Vergnügen Selbstzweck zu sehen, sei so wie so vom Christenstande ausgeschlossen, so ist zu erinnern, wie sehr die ganze geistige Luft der Gegenwart von der Jagd nach Veranstaltungen, Festlichkeiten, Aufzügen, Aufführungen u. s. w. gesättigt ist, so dass bei vielen, wenn Auge und Ohr und Phantasie einmal der gewohnten Anregungen entbehren müssen, leicht Langeweile, Missmut, Verstimmung, in manchen Fällen sogar Schwermut eintritt. Der Zug der Zeit lenkt eben von innen ab nach aussen. Der Christ aber muss die Richtung von aussen nach innen nehmen. Damit fällt für ihn das Jagen nach Vergnügen weg. Und der gereifte Christ wird über das „Vergnügen“ überhaupt erhaben sein. Freuden kann er haben und geniessen. „Vergnügen“ im eigentlichen Sinne bedeutet eine Hingebung und ein Aufgehen in den Genuss, wie es mit der andauernden Gebetsstille des Innern unvereinbar ist.

Die Zeit des Rokoko, in der die Fürsten zum grössten Teil den Genuss in Permanenz durch das Unglück des gedrückten Volks erkaufen, war eine Zeit der Vergnügungssucht der Grossen. Das Tagesprogramm bildeten nicht die Pflichten, sondern die Vergnügungen. Wer kann sich wundern, dass in einer so unsittlichen Epoche die äusserlich umfangreiche Kunstpflege wenig innerlich Bedeutendes zutage gefördert hat?

§ 49.

**Die Busse.**

Lipsius, Luthers Lehre von der Busse. Braunschw. 1892. Sieffert, Die neusten theol. Forschungen über Busse und Glauben. Berlin 1896. Köstlin, Busse. Realenc. B. 3. Leipzig 1897. Lemme, Die Busse nach Schrift, Bekenntnis und Erfahrung. Herborn 1901.

In der 1. der 95 Thesen stellte Luther die Forderung auf, dass das ganze Leben der Gläubigen Busse sei. Demgemäss ist von der anfänglichen und grundlegenden Busse (*poenitentia prima, magna*), durch welche in der Bekehrung das Glaubensleben beginnt, die Busse des Gläubigen als *poenitentia quotidiana* zu unterscheiden. Diese, aus dem Glauben hervorstachsend, ist die dauernde Gesinnung der Sündenablegung.

Hier kommt nur die ethische Stellung der Busse im Glaubensleben zur Behandlung, für alles weitere sei auf oben genannte Schrift von mir verwiesen.

1. Nach dem 12. Art. der Augsburg. Konf. besteht die Busse aus Reue und Glauben (*contritio* und *fides*).

1) Die Reue (*terrores incussi conscientiae agnito peccato*) schliesst in sich Sündenerkenntnis und Gewissensbewegung. Gewissensvorwürfe und Gewissensqualen ergeben noch nicht Reue, sondern diese fordert, dass das Selbstbewusstsein unter dem Druck des Gewissens die Selbstverurteilung vollzieht und das sittliche Bewusstsein die Richtung auf das Gute einschlägt. Zur Reue gehört also nicht bloss die Selbstzurechnung der Sünde, nicht bloss das Missfallen an ihr und der Wunsch, sie ungeschehen zu machen, sondern auch die innere Abwendung von dem Sinn, der die Sünde hervorrief, und die Hinwendung zu der Gesinnung, welche sie ausschliesst.

a. Die zur Busse gehörende Sündenerkenntnis ist bei den Gläubigen *extensiv* und *intensiv* sehr verschieden. Bei den wenigsten umspannt jede Busse den Gesamtumfang der tatsächlichen Sünde; konkrete Erlebnisse, Vorgänge, Stimmungen geben in der Regel der Aufmerksamkeit der Einsicht in die Sünde eine bestimmte Richtung. Liegt prinzipiell in jeder wahrhaften Glaubensbusse die Erkenntnis der eigenen Sündigkeit, so hat doch das prinzipielle Zugeständnis der Verwerfung des natürlichen Ichs in den Individuen eine sehr verschiedene Tönung je nach den Vorbehalten der Selbstsucht und der Selbstgerechtigkeit. Viele kommen über der Beschäftigung mit einzelnen Sünden gar nicht dazu, die Sündigkeit des natürlichen Ichs in seiner Wurzel zu prüfen und fallen an diesem Anstoss in den Unglauben zurück. Bei anderen entbehrt die Sündenerkenntnis überhaupt der Deutlichkeit: sie bleibt verschwommen oder unbestimmt, oder sie steht nur unter der Anregung anderer ohne persönliche Selbstbesinnung, oder sie lässt sich vom Predigtwort anregen ohne dauernde Fruchtbarmachung der Klarstellung konkreter Sünden für das Innenleben. Sowohl die zu sehr spezialisierende Konkretisierung wie die oberflächliche Verallgemeinerung der Sündenerkenntnis schädigt die Kraft der Busse.

b. Reue in psychologischem Sinne trifft sehr oft gute Handlungen, wenn diese von unangenehmen Folgen begleitet sind. Eine solche ist in den meisten Fällen unsittlich, sittlich nur dann, wenn sie, ohne den Inhalt der Handlung zu treffen, zu grösserer Weisheit in der Form des Handelns führt.

Für den spinozistischen Pantheismus, nach dem alles schlechthinniger Kausalnotwendigkeit untersteht, hat Reue natürlich keinen Sinn: Spinoza verwirft die Reue mit allen leidenden Affekten. Gewiss liegt in aller Reue Schmerz. Aber bei dem einen überwiegt die rückblickende Beugung, bei dem andern die vorwärtsblickende Aufraffung.



Die Reue auch in der ethischen Form der Gewissensbewegung knüpft meist zunächst an die schlimmen Folgen der Handlungen an. Das ist so wenig zu beanstanden, dass die Tatsächlichkeit dieser psychologischen Grundform der ethischen Reue einfach festzustellen ist, wie sie denn im Alten Testament das Gewöhnliche bildet. Aber zur Busse im evangelischen Sinne kommt es überhaupt nicht, wenn es bei dieser Form der Reue bleibt, obgleich dabei schon vorausgesetzt ist, dass der Täter eben nicht bloss das bereut, was für ihn üble Folgen gehabt hat, sondern unter dem Eindruck dieser Folgen die Sünde als Sünde. Zu einer Reue im evangelischen Sinne gehört, dass der Christ abgesehen von den Folgen in der Sünde die Selbstbefleckung und den Widerspruch gegen Gott empfindet.

Die Furcht vor Gottes Gericht ist bei aller Busse im biblischen Sinne mitbestimmend. Aber mit Recht hat Luther die katholische (im Buss sakrament ausser der *contritio* auch für zulänglich erachtete) *attritio* verurteilt, bei der mit der Furcht vor der Strafe das innere Wohlgefallen an der Sünde bleibt. Aber in der inneren Abwendung von der Sünde gibt es die mannigfachsten Stimmungen und Herzenszustände. Reue vor Gott verbindet sich oft mit sündiger Abhängigkeit von gesellschaftlichen Strömungen, Zustimmung zu dem Willen Gottes mit widerstrebenden Neigungen. Innerer Widerwille gegen die Sünde wechselt mit Lust an ihr. Beschämung vor den Menschen, Selbstbeschämung, Scham vor Gott überwiegen abwechselnd. Die Abweisung der Sünde kann sich mit Leichtfertigkeit und Oberflächlichkeit oder mit geweihtem Ernst verbinden; sie kann mehr in die Vergangenheit oder mehr in die Zukunft blicken. Im Kampf mit der Sünde kann die Abneigung gegen sie die Lästigkeit der Bürde empfinden oder in der Erkenntnis der Verwerflichkeit der sündigen Gesinnung sich nach innen wenden, und wiederum hier kann die Unzufriedenheit sich selbst bei vorübergehender Unzufriedenheit mit der eigenen Willenlosigkeit und Unfähigkeit stehen bleiben oder bis zur tiefsten Selbstverwerfung fortschreiten. Die Selbstbeschämung kann zum Spiel mit Frivolität oder zur Selbstverachtung weitergehen, und die letztere kann sich mit geheimer Eitelkeit verbinden.

Und in all diesen Beziehungen sind mannigfaltige Schwankungen im Verlauf der Entwicklung der einzelnen denkbar.

2) Bedeutet die Reue auch Abwendung vom getanen Bösen, so kann sie doch für sich weder die Sünde ungeschehen machen, noch eine gute Lebensrichtung wirksam vollziehen. Und die Absicht, das Böse zu lassen und das Gute zu tun, ist von der Verwirklichung des Gottgemässen noch sehr verschieden. Die Reue bleibt so lange unkräftig, als nicht im Gemüt eine positive Kraft der Aufhebung und Überwindung des Gottwidrigen und der Ausführung des Gottwohlgefälligen wirksam ist, diese positive Kraft ist der Glaube, der die Gnade Gottes ergreift und ihre Lebensmacht sich zueignet. Ist aber der Glaube, wie wir

sahen, in sich seinem Wesen nach Triebkraft sittlichen Handelns, so zeigt doch die Beobachtung, dass diese oft viel zu wünschen übrig lässt: in Hinsicht auf diese Mängel sittlicher Entfaltung werden die tatsächlich durchbrechenden Sünden dem Glauben zu immer neuen Anlässen der Demütigung und der Auffassung und dadurch zu Mitteln sittlicher Anspornung. Und wenn nach Luther wie nach Calvin die Busse ihre Kraft aus dem Glauben empfängt, indem der Glaube die Sünde nicht bloss verneint, sondern das Gute bejaht und setzt, so wird auf der andern Seite durch die Busse der Glaube angeregt, in Bewegung gehalten, vertieft, durchgebildet. Busse ohne Glauben erzeugt Selbstzerreibung oder pelagianische Werkgerechtigkeit. Glaube ohne Busse ergibt ein religiöses Genussleben oder satten Pharisäismus. Die Busse ist das Salz des Glaubens (Mark. 9,49. 50, vergl. 43 ff.). Der Glaube ist der Lebenssaft der Busse (Luk. 15,18).

Durch den Glauben wird also die Reue gottgemäss (2. Kor. 7,10), indem der Sündenschmerz (Hebr. 12,17) nicht nur die Selbstliebe aufregt, sondern in der Beugung des Ichs, das sich vor dem gerechten und heiligen Gott verurteilt, die Seele zugleich weiterführt zur demütigen Hingebung an den barmherzigen gnädigen Gott, und bewirkt so nach 2. Kor. 7,10 die heilskräftige Busse, die auf dem Boden der Gnade steht, von ihr getragen wird und sie sich immer neu zueignet. Die von Bernhard, Johann Gerhard und anderen betonte bussanregende Kraft der Leiden Christi hat gerade darin ihre Tiefe, dass sie mit der Beschämung der Sünde zugleich die Erlösung von ihr vergegenwärtigen.

Die Busse als die Gesinnung der Sündenablegung ist die negative Seite der religiösen Rezeptivität, derselben die ethische Orientierung bietend. Die Busse im biblisch-evangelischen Sinne, welche das Bedürfnis und zwar das schlechthinnige Bedürfnis nach Erlösung (Mark. 1,15) begründet, steht im Gegensatz zur jüdisch-katholischen Auffassung der Busse als Mittels der Selbsterlösung. Dieser gilt die Busse als menschliche gottwohlgefällige Leistung, welche die göttliche Bereitwilligkeit der Segenspendung freimacht und zuwendet. (Vgl. Bousset, *Religion des Judentums*. Berlin 1903. S. 369 ff.) Wenn Jesus dem Judenchristentum als Bringer der Busse galt, so war er damit Bringer des Heils. Vom Judenchristentum übernahm die Grosskirche die Vorstellung von der sündentilgenden und heilbringenden Kraft der Busse. Cyprian hat sie vertreten, und seitdem ist sie Eigentum der katholischen Kirche geblieben. Es geht also auf jüdische Wurzeln zurück, wenn im Katholizismus die Busse ein kirchliches Institut zur Tilgung von Todsünden wurde. Lag aber schon in der Umbildung der Busse zu einem kirchlichen Sakrament eine tiefgreifende Verbildung der neutestamentlichen Lehre, so ge-

radezu eine judaisierende Depravierung in der Wertung der satisfactio operis als Mittels der Abwendung zeitlicher Sündenstrafen.

Es war jüdische Anschauung, dass gute Werke Sünden wieder gutmachen. Und es war altgermanische Rechtsanschauung, dass Bussen (verwandt mit bas, besser) Vergehen wieder gutmachen. Beiden Anschauungen gemäss schrieben im Mittelalter die Pönitentialbücher die Bussleistungen vor, durch welche sündige Handlungen gesühnt werden sollten.

Keine Bussleistung aber, und sei sie die grösste, kann eine Sünde, und sei sie die kleinste, wieder gutmachen. Sünde kann allein vergeben werden durch die Gnade Gottes. Und die Busse ist nichts als die Wendung des Sinnes (*μετένοια*) zum Glauben, der die Gnade Gottes in demütigem Vertrauen ergreift. Wiedergutmachung ist die Busse also lediglich in dem Sinn der Besserung der Gesinnung.

2. Erfordert eine wirklich heilskräftige Busse in steigendem Masse nicht bloss Erkenntnis der Sünden, sondern der Sündhaftigkeit des natürlichen Ichs, und zwar nicht bloss in Form allgemeinen Urteils, sondern konkreten Urteils über sich selbst, so gehört zu ihr ernste und aufrichtige Selbstbeobachtung und Selbstprüfung.

### 1) Selbstbeobachtung.

Von der Selbstbeobachtung ist zu unterscheiden die Selbstbetrachtung, wie sie Plato und die späteren Stoiker empfohlen haben; wird sie auch nicht von dem Spiritualismus der Zurückziehung vom leiblichen ins seelische Leben verstanden, so ist sie doch in Gefahr, in egoistische Selbstbespiegelung überzugehen, wie es der in der Stoa erstrebten Erhebung des Ichs entspricht.

In scharfem Abstand von Reinhard, der „vernünftigen Selbstgenuss“ zu den Tugendmitteln rechnet, warnt Rothe (§ 872) vor „einer eitlen und selbstgefälligen Wichtigtuerei mit uns selbst, welche die Gesundheit der Tugend im innersten Mark vergiftet und eine Hauptursache der so häufigen Nervenschwäche und Nervenverstimmung der Sittlichkeit ist.“

Perthes: „Ich habe gefunden, dass es besser ist, nicht zu viel an sich und über sich selbst, sondern lieber an Gott zu denken und sich nach Ihm zu sehnen Tag und Nacht. Auch kann es im Verstand und Kopf viele Unruhe und Unglaube geben, und das Herz behält doch dabei seinen festen Punkt.“

Von der antiken Selbstbetrachtung unterscheidet sich die christliche Selbstbeobachtung durch die fortwährende Messung des äusseren und inneren Lebens an der göttlichen Norm (Ps. 139,23 f. 27,11. 119,11 u. s. w.). Sie hat den gesamten Umfang der Handlungen am Gesamthalt des göttlichen Worts in bezug auf Tun und Lassen zu messen; im Verhältnis zur göttlichen Forderung zieht

sie also nicht nur die Vergehungen, sondern auch die Unterlassungen in Betracht. In dieser Beziehung beurteilt sie die Stufe der innern Entwicklung an der Bekundung des Zustands in Handlungen. Urteilt die Welt nach der Erscheinung des Seelenlebens in Taten, so verdeutlicht sich die Selbstbeobachtung auf die geheimen Regungen der Empfindungen und Gedanken, die innerlichen Reizungen egoistischer Triebe in ihrer Geltung für den Wert der Persönlichkeit (Matth. 7,3 ff.).

Die Bezeichnung des „Experiments“ wäre in bezug auf die Zartheit der inneren Vorgänge zu äusserlich; aber nicht nur zulässig, sondern unerlässlich ist für viele Zustände die „Probe“ auf Charakterkraft und Willensfestigkeit. In bezug auf gewisse Selbstvorwürfe negativ — und gewisse Vorsätze — positiv — muss nämlich die Beobachtung des Verhaltens unter versuchlichen Verhältnissen die Probe auf die Fähigkeit des Glaubenslebens machen, sich in seiner Reinheit zu bewähren. Solche Proben dürfen aber nicht absichtlich herbeigezogen oder in bestimmte Zeiten verlegt werden, weil sonst die sündige Neigung gerade durch die Kontrolle herbeigezogen wird oder ihre Überwindung das Gepräge äusserlicher Absichtlichkeit hat, sondern müssen in aller Unbefangenheit der Wirklichkeit folgen unter reger Aufmerksamkeit auf die eigenen Schwächen.

Schlechterdings verwerflich ist das mit der Sünde spielende Sich selbst in Versuchung führen, das nur eine Form der Nachgiebigkeit gegen den sündigen Reiz ist. Hirscher II. S. 210: „Das ist die Macht der geheimen Selbstüberantwortung an die Sünde, wider die man immer noch zu streiten und streiten zu wollen sich überredet, dass man, ob auch zehnmal zu Fall gekommen, das elfte, ja das hundertste Mal sich treuherzig vorspiegelt, man wolle und werde, ob man in diesem Augenblicke gleich der Versuchung wieder entgegengehe, dennoch gewiss nicht sündigen.“

## 2) Selbstprüfung.

Die Selbstprüfung besteht in der Vergleichung des tatsächlichen Zustands (Gal. 6,4. 2. Kor. 13,5) mit dem idealen, in dem wir uns befinden sollten. Prüft Gott Herzen und Nieren (Ps. 7,10. 26,2 u. s. w.), so soll die Selbstprüfung, in Gottes Heiligkeit und Gnade wurzelnd, die durchdringende Klarstellung des Innenlebens durch das Auge, das ins Verborgene sieht, möglichst dem religiösen Bewusstsein vergegenwärtigen. Um sich diesem Ziele zu nähern, muss die Selbstprüfung nicht absichtliche Make sein, sondern der durchgängigen Tendenz eines geheiligten Bewusstseins auf Lauterkeit und Reinheit vor Gott entsprechen, nicht aufgezwungene Selbstquälerei werden, sondern dem tiefen Lebensdrang entspringen, nicht mit der Sünde zu scherzen und



leichtthin über Gewissensregungen wegzueilen, nicht in krankhafte Selbstbespiegelung umschlagen, sondern der demütigen Willigkeit folgen, im Licht der ewigen Wahrheit auch die reine Wahrheit in bezug auf sich selbst zu sehen. Abwege der Selbstprüfung, wie sie Rothe (§ 872) angibt, sind: kleinliche und peinliche Grübeleien, die in Wirklichkeit eine verlarvte Selbstzerstreuung ist, Wiederaufwühlen des Schmutzes der Sünde und Nahrung geheimer Eitelkeit. Die rechte Selbstprüfung bildet den geraden Gegensatz aller Selbstliebe, entwächst darum ohne Künstlichkeit und Absichtlichkeit der Wechselwirkung des Glaubenslebens mit den konkreten Verhältnissen. Für die Selbstbeobachtung wie die Selbstprüfung gilt der Gesichtspunkt, dass allzuviel Beschäftigung mit dem lieben Ich der Selbstverzärtelung und Selbstverhätschelung dient, und dass es wertvoller ist, sich durch Wort und Gebet über sich selbst erheben zu lassen, als einseitig in sich zu verweilen. Aus dem Ich schöpft man nichts Gutes; alles Gute schöpft man aus Christo.

a. Tägliche Selbstprüfung am Schluss jedes Tages ist zuerst von Pythagoreern, dann von Stoikern empfohlen, von neueren Moralisten viel gepriesen. Ein Gesetz lässt sich so wenig aus ihr machen als eine regelmässige Vorschrift. Aber eine Rückschau auf den Tag liegt an und für sich in dem Nachtgebet, das in keinem wirklichen Glaubensleben fehlt; und eine prüfende Rückschau ist oft unerlässlich, in der Zeit des Werdens sehr wertvoll.

Hervorragende Lebensmomente fordern tiefgehende Selbstprüfung, aus der man für den Gläubigen nicht erst eine Vorschrift zu machen braucht, weil er sie von selbst übt.

In den *exercitia spiritualia* des Ignaz v. Loyola schablonisiert die *instructio de modo examinandi conscientiam* die Selbstprüfung dahin, dass am Ende jedes Tages das *examen generale* die einzelnen Sünden durchgeht, das *examen particulare* besonders die Lieblingssünden kontrolliert. Diese veräusserlichende Gesetzlichkeit entspricht dem militärischen Geist der Organisation des Ordens wie dem Herrschaftsdruck der Hierarchie.

b. Wichtig für die Selbstprüfung (viel wichtiger, als sie meist angeschlagen wird) ist die Berücksichtigung des Urteils anderer über uns, namentlich derjenigen, mit denen wir durch engere Beziehungen oder täglichen Verkehr verknüpft sind, also besonders der nächsten Verwandten und der Hausgenossen. Denn mit Rücksicht darauf, dass der Mensch im Haus und im geselligen Verkehr oft aus zwei ganz verschiedenen Menschen zu bestehen scheint, ist das Urteil der nächsten Nächsten darüber, ob der Mensch im täglichen Leben, wenn er nicht das Gesellschaftsgewand anlegt, die Liebe bewährt, ausschlaggebend. Auch den Urteilen der Übelwollenden ist Beachtung zu schenken, weil

sie häufig viel Wahrheit oder mindestens einen Kern von Wahrheit enthalten.

c. Dass die Führung eines Tagebuchs im Dienst der Selbstprüfung von Männern wie Bogatzky, A. von Haller u. a. angewandt, von Reinhard in gewisser Weise anempfohlen werden konnte, ist um so auffallender, da ganz bekannt ist, wie starken Anreiz zur Selbstverschönerung jede Selbstbiographie bietet, wie denn selbst Augustins Bekenntnisse ihm nicht ganz widerstanden haben. Umso mehr reizen noch Tagebücher zu dichterischer Schönfärberei, am meisten wenn sie mit einer gewissen Regelmässigkeit geführt werden, also inhaltsarme Zeiten durch Produktionen der Phantasie auszufüllen Anlass geben.

3. Ist die Busse menschlicher Betrieb, so kann sie auch nur menschliche Wirkungen erzielen; um Ewigkeitswert zu haben, muss sie wahrhaft geistlich sein, d. h. im Heiligen Geist ruhen und aus ihm ihre Kräftigkeit haben. Solcher Busse eignen die Merkmale 1) der Nachhaltigkeit, nach der sie nicht bloss intermittierend auf Anlass besonders auffallender Sünden funktioniert, sondern regelmässig nicht bloss einzelnen Sünden, auch nicht bloss der Sünde als Macht entgegenwirkt, sondern auch Zustände wie Schläfrigkeit, Untreue, Herzenskälte, Gebets- und Leidensscheu in steigendem Masse überwindet; 2) der Innerlichkeit, nach der sie nicht bloss kirchlicher Gewöhnung oder der Verstandesüberzeugung von ihrer Notwendigkeit, sondern vermöge des Hangens an Gott und des Gebundenseins an Christum dem innerlichen Abscheu gegen die von Gott und Christo trennende Macht der Sünde entspringt; 3) der Wirksamkeit, nach der sie nicht bloss gleichbleibendes Anrennen gegen die Mauern sündiger Gebundenheit bleibt, sondern in innerlicher Loslösung von sündigen Gewohnheiten und Neigungen zu wirklichen Siegen der Welt- und Selbstüberwindung führt.

Der Erfolg des Siegs ist also für den Wert der Busse nicht gleichgültig. Wie der Selbstbeobachtung und Selbstprüfung das Selbstgericht folgen muss, so der Glaubensreue die innerliche Loslösung von dem Bereuten. Es gibt Leute, die immerfort Busse tun und nie vorwärtskommen. Die echte geistliche Busse als fortwährend in die Tiefe weisend ist die Himmelsleiter, die zur Höhe der Vollkommenheit führt.

~~~~~

§ 50.

Entsagung (Askese).

Von Eckstein, Geschichtliches über die Askesis der heidnischen und der jüdischen Welt. Freiburg 1862. Gass, Der sittliche Wert des Asketischen. Jahrb. f. d. Th. 1873. Cropp, Das katholische Mönchsleben nach seinen religiös-sittlichen Motiven. J. f. d. Th. 1866. Zöckler, Askese u. Mönchtum. 2. Aufl. Frankfurt 1897. Seeberg, Art. Askese. Realenc. B. 1. Leipzig 1897. J. Schiller, Probleme aus der christlichen Ethik. II. Berlin 1888. Josephson, Die evang. Askese. Leipzig 1890. Josephson, Evangelium und Askese. Bremen 1902. Höveler, Prof. Harnack und die katholische Askese. Düsseldorf 1902. Grützmacher, Mönchtum. Realenc. B. 13. Leipzig 1903. Kessler, Mandäer, Manichäer. Realenc. B. 12. Leipzig 1903. Kaftan, Die Askese im Leben des evang. Christen. Potsdam 1904.

Entsagung bedeutet den freiwilligen Verzicht des Christen auf Welt Dinge unter dem Gesichtspunkt, dass sie den natürlichen Lebenstrieb in Form des Genusses befriedigen, also das Lustgefühl in Form der Freude anzuregen geeignet sind. Es gibt hiernach eine doppelte Form der Entsagung: einerseits übt sie der Christ in seinem ganzen Leben, insofern er, innerlich los von der Welt und ihren Freuden, Enthaltensamkeit bewährt; andererseits übt er sie unter bestimmten Gesichtspunkten der Selbstzucht, indem er sich zur Stählung seines christlichen Charakters gewisse Entbehrungen auferlegt. Diese der Reinigung von weltlichen Neigungen dienende Busszucht nennt man Askese. Im Unterschied von der falschen Askese, welche die Entsagungen, die wertvoll sein können für vorübergehende Busszucht, auf das ganze sittliche Leben ausdehnt und die Mittel der Busszucht mit der Sittlichkeit selbst verwechselt, vollzieht sich die rechte Askese in der bewussten Enthaltung des Gläubigen von allem, was irgendwie die Herrschaft des Geistes über das Fleisch beeinträchtigen oder trüben könnte.

1. Das Leben Jesu Christi war ein Leben voll Entsagung (2. Kor. 8,9). Wie schon bei den alttestamentlichen Gottesmännern das Glaubensleben uns in Form des Verzichts auf Erdenfreuden vor Augen tritt (Hebr. 11,24 ff.), so wird dieser Verzicht noch umsomehr den Jüngern Jesu zugemutet (Matth. 10,38 f. 16,24 f. u. s. w.). Wenn die Gemeinschaft mit Gott die Liebe zur Welt aufhebt, wenn das Gebetsleben ein Genussleben unmöglich macht, so fordert die Nachfolge Christi die Kreuzigung des Fleisches (Gal. 5,24), die jede Nachgibigkeit gegen dieses ausschliesst.

Erlegen ferner die christliche Opferwilligkeit, Verzicht auf Rache, Demut u. s. w. Entsagung auf, so können noch besondere Entsagungen aus bestimmten persönlichen Verhältnissen und Lebensumständen sich ergeben, wie der Verzicht auf Besitz (Matth. 19,21) oder auf die Ehe (19,12) zum Zweck des Dienstes im Reich Gottes. Hat z. B. Paulus zugunsten seines apostolischen Berufs den Verzicht auf die Ehe vollzogen, während andere Apostel ihn nicht übten (1. Kor. 9,4f.), so hat er darin weder Askese noch eine verdienstliche Leistung gesehen, sondern nur eine seiner Individualität entsprechende Form der Berufsführung, die ihn weder über andere erhob, noch andere verpflichtete, aber einen gleichen persönlichen Verzicht auf etwas der christlichen Freiheit Gestattetes wie in der Zurückweisung der Gemeindebeiträge.

Die Apostel haben in bezug auf alle Genüsse die Enthaltensamkeit eingeschärft, welche demjenigen geziemt, dem daran liegt, die himmlische Krone zu erlangen (1. Kor. 9,25—27 Röm. 13,14. 2. Petr. 1,6. Apg. 24,25). Kein Genuss darf derartig hinnehmen, dass das Interesse an ihm den Beweis dafür liefert, dass das Reich Gottes dem Betreffenden noch nicht das höchste Gut geworden ist (1. Kor. 7,29ff.). Jedenfalls steht jede Genussucht ausserhalb des Christentums, sowohl die grobe der ungezügelten Entfesselung der niederen Begierden, wie die feinere epikureische des raffinierten Sinnenkitzels, und hier sowohl der gröbere Epikureismus der Schwelgerei wie der feinere unter dem Titel des ästhetischen Geschmacks, wie ihn ein Leo X. pflegte. Der Gläubige setzt den Genüssen nicht nur die Schranke der Mässigkeit entgegen, die jede Völlerei und Ausschweifung unmöglich macht, sondern auch die einer Geisteshöhe, die dem Genuss jeden Selbstzweck nimmt. Das Christentum schliesst die Freude nicht aus, aber die Sinnenlust. Die Benutzung der Erdengüter kann mit Genuss verbunden sein, aber dieser dient nur der Lebenserhaltung und der Erholung, darf aber nie zur Herunterziehung in Fleischessinn ausschlagen. Unmässigkeit schädigt den Charakter, lähmt die Tatkraft und macht unlustig zum Dienst der Nächstenliebe. In Mässigkeit und Enthaltensamkeit wahrnt sich der Christ die innere Hoheit der Erhebung über die Sinnlichkeit, die zum Dienst des Reichs Gottes gehört, die Willigkeit zum Liebeshandeln, den Reichtum des Innern, die Zufriedenheit des Sinns und die Unabhängigkeit des Charakters.

Ist aber Freude dem Christentum nicht fremd und Genuss ihm nicht versagt, dagegen Genussucht ihm zuwider, so ist die Grenze zwischen erlaubtem und übertriebenem Genuss, oft schwer zu ziehen, Sache individueller Lebensgestaltung. Ebendaher aber erklärt sich auch die immer wiederkehrende Erscheinung, dass die für die Reinheit des Christenwandels nötige Enthaltung von Weltsinn bei peinlicher Gewissenhaftigkeit und erst recht bei

ängstlicher Skrupulosität zur Ausschliessung jedes Genusses fortgehen zu sollen meint. Solche asketische Rigorosität, wie sie wiederholt bei pietistischer Gesinnung aufgetreten ist und immer wieder auftritt, stellt eine extreme Form des christlichen Reinheitsstrebens dar, nicht selten bis zu exzentrischer und schwärmerischer Übergeistlichkeit fortschreitend.

Der Eifer der historischen Erklärung führt gelegentlich dazu, die nächstliegende psychologische Erklärung zu übersehen. So hat die historische Ableitung der christlichen Askese aus antiken Bestrebungen dazu geführt, die christlichen Wurzeln ganz ausser Acht zu lassen. Es ist doch aber völlig zweifellos, dass die paulinischen Bedenken hinsichtlich der Ehe 1. Kor. 7 auf christlichem Grunde erwachsen sind. Und die korinthischen Bedenken über die Ehe, die Paulus 1. Kor. 7 berücksichtigt, wenn auch auf essenisch-therapeutische Einflüsse zurückzuführen, scheinen doch auch im Ernst christlichen Heiligkeitsstrebens zu wurzeln. Wie es auf pietistischem Boden Leute gegeben hat, die sich ein Gewissen daraus machten, dass irgend etwas ihnen Wohlgeschmack bereitete, gibt es gegenwärtig Leute, denen die eheliche Gemeinschaft Bedenken macht. In gleicher Weise sind asketische Neigungen früh in der christlichen Kirche aufgetreten. Schon in dem urchristlichen Versuch der Gütergemeinschaft war der Verzicht auf Eigenbesitz (Apg. 4,32) ein asketisches Element.

Jüdische und heidnische asketische Einflüsse hätten eine solche Macht in der Kirche nicht gewinnen können, wie sie tatsächlich gewonnen haben, wenn nicht in der Kirche selbst eine Richtung gewesen wäre, welche die richtige Begrenzung christlicher Weltentsagung nicht zu finden wusste.

Mit dieser innerlichen Gebundenheit der Richtung auf strengste Selbstzucht ging oft Hand in Hand die Gebundenheit durch das Wort Gottes. Wenn in der reformierten Kirche Teellinck, Lodensteyn und Tersteegen dem Fasten, in der lutherischen Weigel, v. Zschopau, Mich. Hahn der Ehelosigkeit wieder (wie auch Lodensteyn) Schätzung zu teil werden liessen, so hingen solche pietistischen Einseitigkeiten mit missbräuchlicher biblischer Gesetzlichkeit zusammen.

2. Von der Enthaltung, die in der dauernden Gesinnung der Lossagung von allem, was in die Welt verflechten würde, geübt wird (Apostelg. 24,16), unterscheidet sich die Askese als die zeitweilige Enthaltung von bestimmten Dingen zum Zweck der Befestigung christlicher Gesinnung in Beziehung auf einzelne gefährliche Neigungen und dadurch der Stählung des christlichen Charakters überhaupt. Solche Askese würde dann unter dem Gesichtspunkt des Mittels stehen, durch den ein sittlicher Zweck der Selbstzucht erreicht werden soll. Es liegt also in der Natur der Sache, dass sich über sie allgemeine Regeln nicht aufstellen

lassen, wenn nicht eine ethisch wertlose Schablonisierung des Gegenstandes eintreten soll; sondern Mass, Inhalt und Umfang der Enthaltung ist Gegenstand praktisch-sittlicher Selbstübung und unterliegt individueller Selbstbestimmung. Aber für solche Askese gilt die allgemeine Regel, dass der Christ sich dessen enthalten muss, was die normale Entwicklung oder die Geschlossenheit der christlichen Persönlichkeit unter der Herrschaft des Geistes zu beeinträchtigen geeignet ist. Das Vorbild hat Jesus in seiner vierzigitägigen Zurückgezogenheit in der Wüste (Mark. 1,13) bei Antritt seines Lehramts gegeben, die allerdings nicht der Ausschliessung von sündigen Neigungen, aber doch von Versuchungen und der stillen Selbstbesinnung in bezug auf seinen Heilandsberuf diene. So kann Meidung der Gesellschaft und Aufsuchung der Einsamkeit auch vom Jünger Jesu gelegentlich als Bedürfnis religiös-ethischer Konzentration empfunden werden. Versagung sonst zulässiger Genüsse kann zur Seelen-Diät nützlich sein. Und sittlich notwendig wird der Verzicht, sowie irgend ein Genuss den Menschen derartig hinnimmt, dass er nicht mehr Herr über den Genuss (z. B. das Tabakrauchen), sondern der Genuss Herr über ihn ist. Freuden, von denen der Einzelne weiss, dass sie bei ihm den Sinnenreiz wecken, muss er meiden. Und das Fasten, das in der Erstarrung kirchlicher Gesetzmässigkeit wertlos und unter dem Schein einer verdienstlichen Leistung schädlich ist (Matth. 6,16 ff.), kann wichtig sein zur Gegenwirkung gegen das Gelüsten des Fleisches wider den Geist. Ebenso kann zeitweilige Zurückhaltung von der ehelichen Gemeinschaft der Vertiefung des Gebetsgeistes dienen (1. Kor. 7,5).

Als Regel muss aber gelten (1. Tim. 4,7. 8), dass die „leibliche Übung“, also eine Fortbildung durch äusserliche Mittel sinnlicher Entsagung geringwertig ist, christlich normal aber eine moralische Zucht (*γυμνασία*) deren innerlich erstrebtes und erworbenes Ziel wahre Frömmigkeit ist.

Ἀσχεῖν, ἀσκησις, ἀσκητής bezeichnen im Attischen körperliche Übungen; von diesen wurden die Worte dann auch auf Übung der Tugend, der Seele übertragen, namentlich im philosophischen Sprachgebrauch. Von da ging das Wort Askese in die Kirche über zur Bezeichnung der religiös-sittlichen Zucht, durch die in Loslösung und Reinigung von der Welt Heiligung erstrebt wurde.

Hiernach ist die Askese aufzufassen als Selbstschulung zu sittlichem Handeln, wie denn Rothe den Begriff dahin bestimmt, dass sie ist „ein lediglich auf die Erwerbung der eigenen Tugend oder näher der eigenen tugendhaften Gesinnung rein als solcher abzielendes Handeln“ „ohne

irgend einen sonstigen ausser dem handelnden Subjekt selbst, d. i. in der objektiv-sittlichen Welt liegenden Zweck“, „ein Handeln, dem keine materiale sittliche Aufgabe gestellt wäre, sondern lediglich eine formale“, ein nicht „wirklich Handeln“, sondern „handeln lernen“. Eine solche Askese verwirft Rothe in Übereinstimmung mit Schleiermacher, nach dem in der sittlichen Welt nichts Mittel zum Zweck sein darf, sondern eins so viel wert sein soll wie das andere. Christliche Sitte, Beil. S. 902: „Bildung des Talents und Bildung der Natur durch das Talent ist eine und dieselbe Funktion.“ Wie es aber in der Bildung vieles gibt, was formalen Schulungszweck hat, so ist ethische Schulung zum Zweck der Bildung der moralischen Persönlichkeit denkbar. Dorner, Sittenlehre, S. 372: „Es ist wohl ein asketisches Tun zur eigenen Selbstvervollkommenung denkbar, das die eigene Vervollkommenung als die notwendige Voraussetzung für das Wirken zum Besten des Ganzen will.“ Rothe widerlegt sich selbst, wenn er (§ 862) die Askese für unbedingt berechtigt erklärt im Stadium der Unmündigkeit. „Das unmündige Individuum lernt erst durch andere, die es darauf einüben, handeln. Eben darin besteht seine Erziehung, und die Erziehung ist daher wesentlich Askese, und die Pädagogik wesentlich Asketik.“ Der Erziehung entspricht aber die Selbsterziehung. Und hat in jener die Askese eine Stelle, so auch in dieser. Übrigens liegt auch darin eine Legitimation der Askese, dass Rothe auf das sittliche Handeln den Zweckgedanken anwendet (Realisierung der eigenen Tugend nach § 861 Zweck des selbstpflichtmässigen Handelns); denn sowie man den Zweckgedanken hat, muss man Mittel aufzeigen, und sowie man diese will, hat man die Askese. Dass man mit asketischen Mitteln niemals die sittliche Persönlichkeit erzeugt, versteht sich nach dem oben Entwickelten von selbst; sie haben nur den relativen Wert dienender Hilfen. Und dass diese auf dem Standpunkt des Ideals keine Stelle haben, darin muss man Martensen zustimmen. So hat denn auch — abgesehen von der dem Antritt des Lehramts vorangehenden stillen Sammlung — in der Zeit des Berufswirkens Jesu kein asketisches Element irgend eine Stelle gehabt. Hat er Fastenübung nach morgenländischer Sitte bei seinen Jüngern als selbstverständlich vorausgesetzt (Matth. 9,15. 17,21), so hat er sie doch nie zu solcher angehalten, viel eher von ihr abgehalten (Matth. 9,14 ff. Luk. 7,34). Er hat eine Fastenordnung ihnen nie gegeben, das Fasten vielmehr prinzipiell seines sittlichen Werts entkleidet (Matth. 9,16 ff.) und ostentatorische oder gar verdienstliche Fastenübung bestimmt verworfen (Matth. 6,16). Wenn trotzdem in der palästinensischen Urgemeinde Fasten in Übung blieb, so war das natürliche Fortwirkung nationaler Sitte, wie in der ältesten Zeit die Fortsetzung des Tempelbesuchs.

Da nach dem Entwickelten die Askese dem Zweckgedanken untersteht, ist es nach § 28 kein direkt sittliches Handeln; sondern nur indirekt steht es in untergeordneter Beziehung zum sittlichen Handeln als dienendes Mittel.

3. Indem die Mittel der Selbstzucht mit der Heiligung ver-

wechselt wurden (Tertullian de exh. cast. 10: per continentam negotiaberis magnam substantiam sanctitatis), trat früh in der Kirche die Verirrung hervor, ein gottgeheiligtcs Leben in der Askese zu sehen. Wenn aber das, was als dienendes Mittel christlicher Pädagogik wertvoll sein kann, für das sittlich Wertvolle an sich ausgegeben wird, und das, was im Dienst jener Pädagogik vorübergehende Bedeutung hat, als das Ziel sittlicher Bewährung hingestellt wird, so verdrängt die Askese die wahrhaft christliche Moralität zugunsten jüdisch-heidnischer Vorstufen.

a. Von jüdischer Seite her sind asketische Forderungen als Regeln des ganzen Christenlebens früh in die Kirche eingedrungen. Die judenchristliche Didache hat die jüdischen Fasten mit einziger Änderung der Tage übernommen. Im alttestamentlichen Ausdruck des Bussinns ist in den Apokryphen das Fasten schon eine an sich gottwohlgefällige Leistung, und in diesem Sinne haben es die Judenchristen (Herm. in die Kirche übertragen. Von jüdischer Seite kam ferner mit in Betracht die Ansetzung statarischer Gebetszeiten u. s. w. Die judenchristlichen Pseudoklementinen zeigen deutlich, wieviel asketische Elemente die alte Kirche dem Judentum entnommen hat.

b. Von heidnischer Seite her wirkte die Vorstellung mit, dass der Verzicht auf etwas dem Menschen Wertvolles zugunsten der Gottheit ihm ihr Wohlgefallen zuwende. So vollzogen die Baalspriester 1. Kön. 18,28 Selbstverstümmelungen. Im syrischen Kult galt das Opfer der Jungfrauschafft als religiöse Leistung. Die Kybelepriester wurden entmannt u. s. w.

c. Die Askese ergibt noch nicht den Gedanken des Asketen. In diesem liegt, dass das, was zeitweilige Berechtigung hat, den Lebensinhalt bestimmt. Asketen von „Beruf“ hat zuerst Indien geboren.

4. Der Heimatsboden der weltflüchtigen Büsser ist die indische Religion. Indem der Buddha der extremen Askese, die in wilder Sinnlosigkeit gegen den eigenen Leib wütete, widersprach, erhob er doch die Askese der Selbsterlösung zur Weltreligion. Aus den Fortwirkungen der Mönchsreligion des Buddhismus erklären sich einzig und allein der Mönchsorden der Essener in Palästina und die Eremitenvereinigungen der Therapeuten in Ägypten. Die theoretischen und praktischen Bestrebungen der letzteren haben ihre Fortsetzung im Neupythagoreismus und Neuplatonismus gefunden. Die vita Antonii des Athanasius zeigt, wie im 4. Jahrhundert die an die Therapeuten anknüpfenden christlichen Eremiten Ägyptens, wie sie in der vita Pauli monachi des Hieronymus typisch dargestellt sind, die (von Clemens und Origenes bezeugte) therapeutische Art, sich beim Heimatsort niederzulassen, mit der Flucht in die Einöde vertauschten. Bei

der Entwicklung, die zur Hochstellung des asketischen Lebensideals im kirchlichen Mönchtum führte, haben freilich auch antike philosophische Elemente mitgewirkt. Auf den Abweg, in der Askese nicht bloss ein Mittel der Heiligung, sondern die Heiligung selbst zu sehen und sie in sinnlichen Entsagungen zu finden, wies der antike philosophische Dualismus. Wurde in diesem die Moral aus dem Gegensatz der geistigen und sinnlichen Seite im Menschen begriffen, so bestand besonders für die dualistische Auffassung Platos und der Stoa die ethische Aufgabe in der Unterdrückung der Sinnlichkeit. Wo aber das Böse im Sinnlichen gesehen wird (Buddhismus, Manichäismus), ergibt sich die Forderung der Ertötung der materiellen Natur. Indem nun die Askese in dem negativen Sinne der Ausrottung der Sinnlichkeit bei Philo und im Neupythagoreismus Pflege fand, übertrug sich in Wechselwirkung mit hellenistisch-heidnischen Bestrebungen schon im 1. und 2. Jahrhundert ein Wetteifer mit jener negativen Askese in die Kirche; und im 3. Jahrhundert wurde der Manichäismus eine Macht, die auf weite Kreise der Kirche imponierend wirkte und den asketischen Bestrebungen einen tiefgehenden Anstoss gab.

Die korinthischen Bedenken über die Ehe (1. Kor. 7) entstammen wahrscheinlich einem Durcheinander der Übertreibung christlichen Reinheitsstrebens und essenisch-therapeutischer Mönchsstimmung. Die Ablehnung von Fleisch- und Weingenuss in Rom (Röm. 14. 15) sieht ebenso essenisch aus wie die Enthaltensamkeitsanweisung der kolossischen Irrlehre (Kol. 2,16). Der Ruhm der Virginität entstand schon im nachapostolischen Zeitalter, begünstigt durch den Missbrauch von 1. Kor. 7 und Off. 14,4, gemäss der Atmosphäre, die ihre Auffassung bestimmte. Die von Paulus gerügte ἀφροδία σώματος (Kol. 2,23) schlug bald in der gnostischen Bewegung in hohe Flammen aus (1. Tim. 4,3). Aber dieselbe negative Askese, die in der Gnosis auf Grund einer dualistischen Weltanschauung übertrieben wurde, fand in gemässigter Form die Pflege der Kirche, eben weil diese die Anschauung übernahm, dass die Sünde in der niederen, sinnlichen Natur des Menschen ihren Sitz habe. So traten denn Asketen (erwähnt von Hegesipp, Athenagoras, Tertullian) und Enkratiten (Tatian) in der Kirche schon im 2. Jahrhundert auf. Und diese Asketen erschienen (wie leibliche „Askese“ Sache der Athleten gewesen war) als die Athleten moralischer Leistungsfähigkeit. In Wechselwirkung mit dem Neuplatonismus und Manichäismus vollendete sich der Prozess, der dahin führte, dass man im Misshandeln der natürlichen Triebe und in Gebetsübungen den Hauptinhalt des praktischen Gottesdienstes sah.

Wenn dem grössten Geist der morgenländischen Kirche, Origenes, Selbstentmannung, Virginität, Armut, Verzicht auf Gesellschaft, Fasten,

Nachtwachen, Ertragung von Kälte und Blöße als Leistungen christlicher Sittlichkeit erschienen, so können wir uns nicht wundern, dass kleinere Geister die prinzipielle Verkehrung katholischer Moral nicht sahen, sondern die grossartigen Leistungen der „Athleten Gottes“ anstaunten. Methodius und Athanasius haben die asketischen Anschauungen des Origenes fortgebildet und weitergetragen.

Indem dem Mönchtum die Askese zum wertbestimmenden Lebensinhalt wurde — nach den Kappadokiern (Basilius, Gregor v. Nazianz, Gregor von Nyssa) eine *ἐμμηλίσσος καὶ ἄνλος τοῦ βίου διαγωγή*, eine *ἀγγελική καὶ ἐπουράνιος ζωή* — wurde für eine breite Strömung in der Kirche, ähnlich wie im Buddhismus, die Askese die Gebieterin, die Moral die Magd. Am weitgreifendsten war diese Verirrung im Morgenland: die ethische Literatur ging seit dem 4. Jahrhundert oft fast in asketische auf. Das Abendland hat sich stets mehr Verständnis für praktische Moralität bewahrt, obwohl hier manchmal die Tendenz durchzuschlagen schien, die Welt in einen Klosterstaat mit Gemeindeannexen umzubilden.

So gründlich wurde von vielen morgenländischen Wortführern des mönchischen Lebensideals das Wesen des Christentums verkannt, dass z. B. Isidor von Pelusium (5. Jahrhundert) im Mönchtum die Gottes-herrschaft verwirklicht sah. *Ἡ τοῦ θεοῦ βασιλεία ἡ μοναχική ἐστὶ πολιτεία οὐδενὶ μὲν ὑποκύπτουσα πάθει, μετέωρα δὲ φρονούσα καὶ ὑπερουράνια κατορθούσα*. Dieser Asketismus hat Hand in Hand mit dem Intellektualismus die morgenländische Kirche moralisch ausgehöhlt.

Obwohl Augustin, zu dessen Bekehrung der Eindruck des Heldentums der morgenländischen Askese mitgewirkt hatte, im asketischen Lebensideal, das er zu praktischer Verbreitung zu bringen in Nordafrika eifrig sich bemühte, die Höhe des Christenstandes sah, hat doch gerade Augustins Religiosität und Moralität das Abendland vor der Überwucherung des Asketismus behütet, den hier sowieso der Hierarchismus nicht so aufkommen liess wie im Morgenland.

Wenn die Askese der Negation der Sinnlichkeit der Selbstheiligung den Inhalt der sittlichen Lebensaufgabe darbot, so lag darin eine solche Degradation der Moral, als wenn der Betrieb der Wissenschaft auf das lebenslängliche Auswendiglernen von Fremdwörtern reduziert werden sollte. Diese negative Askese ist aber nicht bloss niedere Moral, sondern Unmoral, weil sie von dem eigentlichen Inhalt christlicher Sittlichkeit ablenkt.

Wenn die Pseudomoral mönchischer Askese die christliche Moral der Nächstenliebe verdrängt, so ist das sowohl Entchristlichung wie Entsittlichung. Wie hart und grausam solche Askese macht, hat die Geschichte des Mönchtums bewiesen. Die neueren Leistungen der Orden

in der caritas werden katholischerseits viel gerühmt, entspringen aber weniger der caritas, als dem egoistischen Streben nach Verdiensten und unterstehen dem Hierarchismus, werden daher auch grell beleuchtet durch die Roheit, mit der Nonnen Waisenkinder im Dienst der Kirche ausnutzen, evangelische Kranke tyrannisieren u. s. w.

Wenn ferner die negative Askese die fortwährende Aufmerksamkeit auf die Bekämpfung der Sinnlichkeit lenkt, so liegt darin eine Herunterziehung der geistigen Höhenlage. Erhebung zu geistiger Höhe verbannt das Gemeine. Aber im unaufhörlichen Kampf mit dem Gemeinen wird das Seelenleben immer wieder in dasselbe verwickelt. Geistige Arm-seligkeit ist denn auch die durchgängige Signatur des Mönchtums, dessen Kulturleistungen da anfangen, wo das mönchische Lebensideal der Askese aufhört. Die Anstrengungen der Askese bewirken ferner fast stets den Hochmut (Matth. 5,18. Kol. 2,18) und wegen der Ungesundheit der Richtung in sich Heuchelei. Der Wahn, durch solche Leistungen Sünden abzubüssen, steht im Gegensatz zum Erlösungswerk Jesu Christi und ist Empörung wider die göttliche Gnade.

Das Wüten gegen den eigenen Leib in übertriebenem Fasten, in Nachtwachen und Geisselungen u. s. w. ist abgesehen von der Sinnlosigkeit Widerspruch gegen Gott, der uns den Leib zum Dienst des Reichs Gottes und nicht zu mutwilliger Zerstörung gegeben hat. Die Jesuiten sind klug genug, übertriebene Askese ihren Gliedern zu verbieten.

Wenn trotzdem die katholische Auffassung in der Askese den „Inbegriff alles dessen, was dazu dient, sittliche Vollkommenheit zu erlangen“ (Pruner im Art. über Ask. im Kirchenlex. von Wetzer u. Welte I), sieht, so hat demgegenüber nach Luther die Augsb. Konf. Art. 26 die „rechte, ernstliche und nicht erdichtete Kasteiung“ darin gefunden, dass der Christ schuldig ist, das heilige Kreuz zu tragen und sich „mit leiblicher Übung, als Fasten und ander Übung, also zu halten, dass er nicht Ursach zu Sünden gebe, nicht dass er mit solchen Werken Gnade verdiene“. Solange der Christ in diesem sterblichen Leben auf Erden ist, muss nach Luther (Von der christlichen Freiheit a. a. O. S. 299) „der Leib mit Fasten, Wachen, Arbeiten und mit aller mässigen Zucht geübt und dem Geist unterworfen werden, dass er dem innerlichen Menschen und dem Glauben gehorsam und gleichförmig werde“.

Consilia evangelica.

Von den *praecepta*, die das Gesetz ausdrücken, unterscheidet die katholische Lehre die *consilia evangelica*, die eine übergesetzliche Vollkommenheit begründen. Bellarmin: *Consilium perfectionis vocamus opus bonum a Christo nobis non imperatum, sed demonstratum, non mandatum, sed commendatum*. Aber was über das Gesetz (nicht im Sinne der alttestamentlichen Vorstufe der Gnade, sondern des Sittengesetzes)

hinausliegt, ist unsittlich; und was als sittlich dem Gesetz entspricht, ist allgemein christlich. Der Allgemeinverbindlichkeit entzieht sich das Individuelle. Dieses begründet aber keinen besonderen Stand der Vollkommenheit. Der Begriff der „evangelischen Ratschläge“ ist widerspruchsvoll in sich, da der Ratschlag seinem Wesen nach individuell, das consilium evang. aber für den Gesamtbereich des kirchlichen Lebens über das Gesetz als die Zusammenfassung ethischer Durchschnittsbestimmung hinaus überpflichtmässige Verdienste begründen soll. Es gibt aber nichts, was nicht vom Königsgesetz der Liebe umspannt würde; und was ausserhalb desselben liegt, liegt ausserhalb des Rahmens der Moralität.

Solange jemand religiös-sittlich unfertig ist, kann er bei Unsicherheiten der Einrichtung des Lebensgangs die Ratschläge Erfahrener einholen, überlegen und verarbeiten. Solche Ratschläge sind dann individuell, fliessen aus innerer Reife und Seelenkenntnis und können angenommen oder abgelehnt oder in umgestalteter Form benutzt werden. Ihr Wert ruht also für bestimmte Individualitäten auf bestimmten Lagen und bezieht sich auf eine bestimmte psychische Disposition, duldet also keine verallgemeinernde Vergesetzlichung.

Dagegen das katholische consilium evang. ist eine nicht für alle, sondern für eine Minderzahl berechnete, daher losere Gesetzlichkeit, deren Befolgung angeblich höhere Moralität konstituiert.

Diese Schablonisierung von „Ratschlägen“ in Form von Satzungen wird also dem Gedanken, dass die Sittlichkeit individuelle Selbstbildung der Persönlichkeit fordert, nicht gerecht, sondern zwingt den Ernst des Selbstverzichts in die Regeln kirchlicher Überwachung. Freilich ist diese Verkirchlichung erst infolge des Aufkommens des Mönchtums vollzogen. Aber schon in der alten Kirche von Hermas bis Augustin zeigte sich in der Behandlung der consilia mit Verkennung des Individuellen die Tendenz auf Begründung eines der Durchschnittsmoral überlegenen Standes der Heiligkeit. Die entscheidende Verirrung lag eben in der Kombination der consilia mit dem Begriff der Vollkommenheit.

Das Mönchtum wurde im vierten Jahrhundert der Stand der Vollkommenheit. Was aber an den drei consilia, die das Mönchtum begründen, notwendig ist, ist allgemein christlich. Und was nicht allgemein christlich ist, ist individuell, für das Individuum also notwendig; für jemanden, bei dem es nicht individuell notwendig ist, ist es aber nicht moralisch, am allerwenigsten begründet es Leistungen des Seligkeitserwerbs. Die Ehelosigkeit, nach 1. Kor. 7,7 auf dem donum continentiae ruhend, steht bei Paulus in Beziehung zur speziellen Berufsaufgabe, gibt aber keine dem Ehestand überlegene moralische Qualität (1. Kor. 9,5). Für den reichen Jüngling (Matth. 19) war die Weisung Jesu, den Besitz daran zu geben, nicht ein Ratschlag, der eine übergesetzliche Leistung begründete, auch nicht Sache des Beliebens, sondern etwas bei seiner Lage und psychischen Disposition Notwendiges, woran seine Seligkeit hing. Für einen andern ist gleiches Handeln nicht nötig. Und wenn jemand für sich jene Weisung als angebracht erachtet, so gibt sie ihm nicht den Nimbus übergesetzlicher Heiligkeit. Will aber jemand

durch äusserliche Befolgung derselben sich den Himmel verdienen, so tritt er damit, wie Luther unermüdlich eingeschärft hat, in Widerspruch zur göttlichen Gnade. Und indem die katholische Kirche in Verzicht auf Besitz von Gütern, auf Fleischeslust und Weltehre nach 1. Joh. 2 einen höheren Weg zur Seligkeit bahnen wollte, trat sie in Widerspruch zu dem, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist.

§ 51.

Die Ausscheidung des Gleichgültigen und Erlaubten.

Schleiermacher, Über den Begriff des Erlaubten. W. z. Ph. II. Hartenstein, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. Leipzig 1844. Stahl, Philosophie des Rechts. 5. Aufl. Freiburg 1878. Palmer, Über das Gesetz und das Erlaubte. Jahrb. f. d. Th. 1869. Wendt, Über das sittlich Erlaubte. Berlin 1880. Frank, System der christl. Sittlichkeit. Bd. 2. Erlangen 1887. § 32. Gottschick, Adiaphora. Realenc. B. 1. Leipzig 1896. G. Mayer, Die Lehre vom Erlaubten in der Geschichte der Ethik seit Schleiermacher. Leipzig 1899. Breithaupt, Die Mitteldinge. Kirchliche Monatsschrift. 1900.

Die Leugnung des sittlich Gleichgültigen und Erlaubten (Heppe, Köstlin) gehört dem von der Wirklichkeit absehenden Formalismus an (Erh. Schmidt, Adiaphora. 1899), der in der Moral so viel Verwirrung angerichtet hat. Die Begriffe des Gleichgültigen und Erlaubten sind vielmehr für die objektive Betrachtung des Sittlichen völlig unvermeidlich: es gibt tatsächlich viele Dinge, die für die sittliche Beurteilung gleichgültig sind, und es gibt zweifellos Dinge, die ethisch weder verboten, noch geboten, sondern erlaubt sind. Und auch bei der subjektiven Betrachtung ist zuzugestehen, dass der Einzelne dieses oder jenes für ihn als gleichgültig ansehen kann und bei manchem, was andern ethisch zweifelhaft ist, festhalten kann, dass es ihm als erlaubt freistehe. Aber der Höhe christlicher Sittlichkeit entspricht diese Betrachtung (subjektiv) nicht. Sondern bei wachsender Heiligung muss das Gleichgültige dadurch ausgeschlossen werden, dass alle Lebensmomente vom Glauben nicht nur beleuchtet und beherrscht, sondern bestimmt und geleitet werden. Und in dem Masse, wie die gläubige Persönlichkeit sich in sich vollendet, müssen die verschiedenen Lebensmomente so konstitutiv für ihre geschlossene Einheit sein, dass das bloss Erlaubte sich einschränkt

bis zur Aufhebung. Immerhin lässt sich auf den Begriff des Erlaubten im Interesse der christlichen Freiheit nie ganz verzichten (Rothe, Wuttke, Beck, Martensen, Pfleiderer), wenn man die christliche Sittlichkeit nicht mit Zerstörung des Individuellen in die Zwangsjacke unevangelischer Gesetzlichkeit einschnüren und der lebensvollen Schönheit und Mannigfaltigkeit berauben will.

Adiaphora.

Vom ethischen Begriff des Adiaphoron ist der eudämonistische, wie ihn die Stoa führte, genau zu unterscheiden. Nach stoischer Lehre sind die äusseren Güter und Übel Adiaphora, da nur die Tugend ein Gut, nur die Schlechtigkeit ein Übel ist. Dieser eudämonistische Begriff des Adiaphoron hat natürlich bleibende Bedeutung, da der Einzelne je nach der individuellen Verfassung des Selbsterhaltungstriebes diese oder jene Dinge als für ihn wertlos, ja völlig interesselos ansehen kann.

Durch diesen Unterschied gewinnt das ethische Adiaphoron seine bestimmtere Begrenzung.

1. Sittlich gleichgültig nennt man dasjenige, auf das man weder den Begriff des Guten noch den des Bösen meint anwenden zu können, das man daher ethischer Beurteilung nicht einfügt; sittlich erlaubt nennt man dasjenige, was durch das Sittengesetz weder geboten noch verboten ist, was man daher einer ethischen Vorschrift nicht unterstellt. Jenes wird nicht gerade als ausserhalb der sittlichen Sphäre liegend angesehen, da es ja sonst mit dem Physischen identisch wäre, aber als ethischer Verurteilung oder Billigung entzogen; dieses wird als für das sittliche Subjekt möglich oder zulässig, also als ausserhalb des Gebiets gesetzlicher Anweisung liegend beurteilt. Nun gibt es bei objektiver Betrachtung zweifellos eine Menge von Dingen, die nicht an sich eine solche Bestimmtheit haben, dass sie ohne weiteres als gut oder böse bezeichnet werden können: z. B. Spaziergehen, Reiten und Wagenfahren, kirchliche Riten u. s. w. Und was das Verhalten dazu anbetrifft, so hat Jesus polemisch gegen diejenigen, die aus bestimmten Dingen, wie angeblich unreinen Speisen und Händewaschen, ein Gewissen machen wollten, die sittliche Indifferenz derselben festgestellt (Mark. 7,15. Matth. 15,20). Und ebenso zweifellos gibt es Dinge, die sich nicht ohne weiteres als verwerflich hinstellen lassen, sondern deren Gebrauch erlaubt ist. Jesus wie Paulus haben gegen einen gesetzlichen und asketischen Rigorismus die Erlaubtheit des Arbeitens am Sabbath (Matth. 12,3. 4. 12. Kol. 2,16), des Genusses von angeblich verwerflichen Speisen (Röm. 14,1 ff. Kol.

2,16. 1. Kor. 8) festgestellt. Und Paulus hat mit Rücksicht auf das weite Gebiet des Erlaubten (1. Kor. 6,12. 10,23) prinzipiell das Recht der christlichen Freiheit vertreten (3,21 ff.), wie er denn auch 1. Kor. 9 auf dasselbe die gleiche Berechtigung eines verschiedenen individuellen Verhaltens der Apostel gegründet hat. So ruht auf dem Begriff des Erlaubten die persönliche Beweglichkeit des Einzelnen und die reiche Mannigfaltigkeit der ethischen Bewegung im Ganzen. Die Behauptung, dass jeder ethische Moment durch eine bestimmte Pflichtformel betroffen und nach seiten des Guten oder des Bösen bestimmt werde, würde, wie sie an sich durchaus unwahr ist und nur rhetorischen Wert hat, das Leben in unerträglicher Weise einengen. Auf dem Boden präzeptiver Moral war daher Kant völlig im Recht, wenn er sich gegen einen Rigorismus verwahrte, der das ganze Leben mit Fussangeln der Pflicht bestreue, auch die unbedeutendsten Handlungen kontrolliere und so ein schweres Joch auf den Menschen lege. Jesus Christus hat mit Abweisung der Pflichtpedanterie eines engherzigen Moralismus bei einer Luxus-handlung der Maria Joh. 12,7 mit Rücksicht auf die freie Lebensbewegung der Persönlichkeit dem Erlaubten seine Stelle gesichert. Und Luther hat gegen die kirchliche Gesetzlichkeit des Romanismus wie gegen die asketische Gesetzlichkeit der Schwärmerei das Recht der christlichen Unbefangenheit vertreten, bei innerlicher Gebundenheit an Gott in Jesu Christo die Gaben der Natur und Kultur ohne eine Selbstkontrolle, die zur Selbstquälerei wird, sich zu eigen zu machen.

Sowie in der alten Kirche die Gesetzlichkeit sich erhob, war auch die Frage da: was ist verboten, was ist erlaubt? In der Hinsicht war die Frage zwischen montanistischer und kirchlicher Moral die nach der Grenze des Erlaubten. Bei enger Einschränkung des Erlaubten bietet doch Tertullian den Begriff des Erlaubten *de cor. 2*: „quod non prohibetur, ultro permissum est; imo prohibetur, quod non ultro est permissum.“

Der Begriff des Gleichgültigen ergab sich für Thom. Aqu. aus dem aristotelischen Unterschied von Materie und Form, nach dem der Rohstoff vieler Handlungen erst durch die Beziehung auf den Zweck moralische Wertung empfängt, für Duns Scotus aus dem ethischen Skeptizismus, der über Handlungen, die weder den Charakter positiver Anerkennung durch Gott, noch den der Verwerflichkeit tragen, kein Urteil fällt.

Der durch das Leipziger Interim (1549) entfachte adiaphoristische Streit drehte sich um kultische Zeremonien und Verfassungsformen, indem die reformatorische Lehre, dass Kultus- und Verfassungsformen

menschliche Bildungen, nicht göttlicher Einsetzung und darum nicht göttlicher Notwendigkeit seien, daher nach Zeit und Ort wechseln können, mit der ethischen Frage nach der religiösen Stellungnahme zu bestimmten kirchlichen Formen vermischt wurde. Der objektive Grundsatz des Urteils, dass äussere Formen nicht dem Gebiet der Religiosität angehören, also auch nicht der göttlichen Offenbarung entstammen, rechtfertigt die sittliche Freiheit, aber nicht etwa die Forderung, bestimmte Formen unter dem Titel von *Adiaphora* anzuerkennen. Die Vermischung der historisch-kritischen Beurteilung der *traditiones humanae* als *Adiaphora* hinsichtlich der religiösen Schätzung des Heilsnotwendigen mit der ethischen Anerkennung von sittlichen *Adiaphora* war also sophistisch. Paulus hat in religiöser Hinsicht Beschneidung und Vorhaut für das Heil indifferenziert (Gal. 5,6), aber wo es sich um die ethische Stellungnahme zur Forderung der Beschneidung handelte, in der Nachgiebigkeit gegen sie Abfall vom Christentum gesehen Gal. 3,1 ff., 5,1 ff. Flacius, Brenz u. a. waren daher mit ihrer Polemik sachlich im Recht. Die Conc.-F. X unterscheidet richtig das *Adiaphoron* im Sinne der kirchlichen Praxis von dem *Adiaphoron* im Sinne des christlichen Verhaltens: in jenem Sinne kann man Kirchengebräuche ändern, in diesem Sinne hat man bestimmte Stellung zu nehmen; Glaubensschwäche kann man tragen, Glaubensfeindschaft muss man mit festem Bekenntnis Widerstand leisten. Das *Adiaphoron* in kirchlich-praktischem Sinne (oder der Gesichtspunkt, dass Verfassungs- und Kultusformen niemals göttliche Auktorität und Heilsnotwendigkeit beanspruchen können, sondern dem Wechsel unterliegen) steht nun bei dieser Untersuchung, wo es sich um das ethische *Adiaphoron* handelt, nicht in Frage. Kirchengebräuche mögen gelegentlich als indifferent hinzustellen sein, das individuelle Verhalten in bezug auf sie ist darum nicht sittlich indifferent.

Das *Adiaphoron* in sittlichem Sinne kam in Betracht in dem Kampf zwischen „Präzisität“ und Weitherzigkeit auf reformiertem und dann auch auf lutherischem Boden. Indem die reformierte Präzisität des 17. Jahrhunderts (Voet u. a.) Tanz, Schauspiel, Luxus bei Gastmählern u. s. w. als weltlich verwarf und die Heilige Schrift als Gesetzeskodex für alle Einzelheiten des täglichen Lebens durchgeführt wissen wollte, vertrat man lutherischerseits (Meisner, Dannhauer u. a.) das Recht der *Adiaphora* als „Mitteldinge“, die nicht an sich gut oder böse seien, sondern erst durch die Zweckbeziehung, in die sie von bestimmten Personen gestellt würden, eine Bestimmung nach der einen oder andern Seite gewannen. In der lutherischen Kirche wurde der Streit über die Mitteldinge durch den Pietismus entfacht, indem namentlich der Theaterbau in Hamburg die Frage nach Schauspiel und Oper in Bewegung setzte. Spener selbst nahm prinzipiell eine besonnene Stellung ein, indem er gleich den älteren lutherischen Theologen nicht die Mitteldinge an sich, sondern nur ihren Missbrauch für Sünde erklärte; und wenn er den Missbrauch schon sehr früh beginnen liess, so wird die Grenze zwischen Berechtigung und Missbrauch verschieden gezogen werden können. Aber

wollen wir auch pietistische Strenge gelten lassen, so war es doch eine prinzipielle Verirrung, wenn Spener alles, was nicht direkt der Ehre Gottes und dem Wohl des Nächsten dient, für Sünde erklärte. Der konsequente Pietismus verwarf alle Mitteldinge, indem er nicht nur ihren Missbrauch, sondern sie an sich für sündig erklärte, z. B. Kleiderschmuck, Tanz, weltliche Fröhlichkeit, ja das Geschäft der Spielleute und Gastwirte, selbst den Tabakbau. Hiernach gibt es schlechthin nichts Gleichgültiges. Was nicht positiv aus dem Glauben heraus zur Ehre Gottes geschieht, ist sündhaft. Lange sah in der Verteidigung der Mitteldinge Ketzerei. Bei dieser pietistischen Engherzigkeit ist verkannt nicht nur das Persönlichkeitsprinzip, das den einzelnen Handlungen ihren Wert gibt, in falscher Reduzierung alles Ethischen auf objektive Gesetzesformeln, sondern auch der Stufengang der ethischen Lebensentwicklung zugunsten eines die schärfsten Forderungen stellenden Entweder-Oder, ferner der Unterschied des unmittelbar und mittelbar Ethischen auf Kosten einer alle Lebensmomente unter religiöse Gebote stellenden Strenge und besonders die religiöse Geistesfreiheit, die auch das unbefangene Sichgeben der Persönlichkeit aus ihrem Lebenszentrum heraus versteht und anerkennt zugunsten einer alles am direkten Nutzen wägenden Pedanterie. Dass eine sich frei auslebende wiedergeborene Persönlichkeit nach der Art Luthers religiös-sittlich viel höher steht als ein sich fortwährend selbst die Ketten moralischer Gesetzesknechtschaft schmiedender Pedant, blieb dieser Ängstlichkeit verborgen, die im Sittlichen nur die groben, dicken Striche sah. Die orthodoxe Zurückweisung des Präzisismus war darum schwach, weil man sich über die pietistische Grundanschauung, Einzelnes an einzelnen göttlichen Geboten und Verboten zu messen, nicht zu erheben vermochte.

Fichte hat sich in seinem System der Sittenlehre (1798) von dem Prinzip der Freiheit aus, dass man mit dem Bewusstsein seiner absoluten Selbstbestimmung handeln solle, mit Energie gegen bloss erlaubte oder gleichgültige Handlungen erklärt; aber ist das Moralprinzip so allgemein und farblos, so hat die Ablehnung jener Begriffe auch einen recht geringen Wert.

Ähnlich liegt die Sache bei Schleiermacher, der doch den Gegenstand durch seine formale Behandlung auch inhaltlich gefördert hat. Nach dem allgemeinen Begriff des Ethischen, den Schleiermacher aufstellte, liess sich unter die Einigung von Natur und Vernunft eigentlich alles einfügen, und dann gab es nichts sittlich Gleichgültiges. Und wenn sein Pantheismus eine lebendige Wechselwirkung der Freiheit mit dem Gesetzgeber ausschloss und die ethischen Vorgänge unter dem Gesichtspunkt der Notwendigkeit beschrieb, so war für den Begriff des Erlaubten keine Stelle. Die Frage nach Erlaubtem ist aber überhaupt nur vorhanden, wenn man Gebote und Verbote kennt, und wenn man beide leugnet, ist sie wertlos. Wenn Schleiermacher urteilte, der Begriff des Erlaubten habe in der Anwendung der Ethik im Leben seine Bedeutung, aber nicht als positiver, sondern als negativer Begriff, indem er besage, eine Handlung sei noch nicht so in ihrem Umfang und mit

ihren Grenzen vollständig aufgefasst, dass ihr sittlicher Wert bestimmt werden könne, so lag darin eigentlich eine Verschiebung des Begriffs, da das uns Undurchsichtige nicht identisch ist mit dem Erlaubten. Aber wertvoll war bei ihm die Geltendmachung des sittlichen Lebenszusammenhangs, der Pausen ausschliesst. Indem er hierfür neben dem wirksamen Handeln dem darstellenden Handeln sein Recht wahrte, erschloss er ein ethisches Verständnis auch für die nicht durch die Pflichtformeln der traditionellen Moral umspannten Lebensmomente, nahm also dem sittlichen Leben die toten Strecken.

Während der pietistische Rigorismus der Verwerfung der Mittel Dinge praktisch seine Geltung behauptet, hat er theoretisch nur bei Theologen wie Beck und Kübel (in modifizierter Form) Fortsetzung gefunden. Aber in der Gefolgschaft des Schleiermacher'schen Formalismus haben verschiedene (Schmid, Dorner, Kähler, H. Schultz, Köstlin) dem Begriff des Erlaubten die positive ethische Bedeutung abgesprochen. H. Schultz (Ethik, Göttingen 1891. § 24) erledigt die Frage der Hauptsache nach mit folgenden Sätzen: „Zweifelloos ist alles Handeln im Berufe pflichtmässig, ebenso alles, wodurch wir das Gute fördern können. Als Gebiete des Erlaubten könnte man für die christliche Ethik also nur die Erholung und die Wahl des Berufs betrachten.“ „Was an der Erholung nicht pflichtmässig genannt werden kann, das gehört überhaupt nicht mehr in das sittliche Gebiet.“ Was zunächst das letztere anbetrifft, so wird durch diese Verweisung in das Physische gerade der Vorteil, den Schleiermacher suchte, die Zerstückelung des Ethischen zu vermeiden, aufgehoben. Und ich möchte wohl wissen, ob die Ausdehnung, welche bei manchen die Erholungsreisen annehmen, pflichtmässig ist, oder wenn viele Reisen ohne alle Frage nicht der Pflicht entspringen, sie darum als unsittlich oder nur physisch zu beurteilen sind. Was ferner den ersten Punkt anbetrifft, so ist auch im Beruf durchaus nicht alles pflichtmässig. Schon im Verhältnis des Berufs zu Nebenbeschäftigungen ist ein breites Gebiet des Erlaubten. Wenn z. B. ein in trockenen Aktengeschäften arbeitender Unterbeamter in Blumenzucht herzerfrischende Arbeit und Poesie findet, so ist das etwas Erlaubtes. Und wenn im Beruf ein Beamter, der in einem bürokratischen Betrieb unter bürokratischen Vorgesetzten steht, welche Freude an grossen Aktenstössen und hohen Aktennummern haben, trotzdem die überflüssige Vielschreiberei nach Möglichkeit einzuschränken sucht, so ist das etwas Erlaubtes. Und dessen gibts auch im Beruf Unzähliges. Daher die ungeheure Mannigfaltigkeit in der Art der Berufsausrichtung.

2. Die Begriffe des Gleichgültigen und Erlaubten haben eine gewisse Berechtigung und Geltung für bestimmte sittliche Stufen.

a) Im Kindesalter, wo das Bewusstsein noch in naturhafter Befangenheit verharret und die Selbstbestimmung noch unter fremder Einwirkung steht, ist vieles noch ethisch indifferent.

Mag der erfahrene Pädagog und Psycholog das Meiste ethischen Gesichtspunkten unterzuordnen wissen, so ist es doch (da die Selbstbestimmung erst im Werden begriffen ist) nicht ohne weiteres in sich so bestimmt, dass es ohne Beziehung auf die spätere Entwicklung als gut oder böse bestimmt werden könnte. Die Aufgabe der Erziehung besteht, ethisch betrachtet, darin, entsprechend der normalen Entwicklung psychischer Reife durch steigende sittliche Bestimmung des Tuns den Lebensinhalt aus der Indifferenz der Unschuld zu bewusster Konzentration weiterzuführen.

b) Die ethische Forderung, dass das sittliche Leben der Persönlichkeit eine Ganzheit in sich geschlossener Kontinuität zeigen solle, hebt die Tatsache nicht auf, dass sie bei unendlich vielen Individuen in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Bei solchen der Stetigkeit und Einheit baren Personen sind viele Momente nicht sittlich bestimmt; und die Behauptung, dass alle Handlungen entweder gut oder böse sein müssten, scheitert bei ihnen an der Tatsache, dass ganze Strecken des Lebensgangs der Selbstbestimmung entbehren. Solche kann man der Lehre von der Erbsünde unterordnen. Aber dieser ordnen sie sich doch nur dadurch unter, dass sie naturhaft sind, nicht dadurch, dass sie einer bösen Selbstbestimmung entspringen oder diese konstituieren. Durch jene religiöse Beurteilung wird also die moralische Beobachtung der Erfahrung nicht aufgehoben.

c) Bei vielen, deren Leben in moralischer Hinsicht ein naturhaftes Erzeugnis der Gesellschaft ist, werden nur wenige Handlungen durch die Frage nach dem durch das Sittengesetz Gebotenen oder Verbotenen bestimmt, indem das Meiste ethisch brach liegen bleibt. Wo der innere Antrieb zu bestimmten Handlungen veranlassen sollte, überhebt man sich vielfach desselben, indem man in bezug auf sie die Frage objektiv gesetzlich stellt: sind sie geboten? Und wo die innere Entscheidung Handlungen vermeiden sollte, rechtfertigt man sie sich durch die Frage: sind sie verboten? So wird die gesetzliche Fragestellung zur Indifferenzierung benutzt.

d) Obgleich der Gadenstand alles dem Prinzip des Glaubens unterordnet, ergibt sich doch daraus, dass noch Sünden es durchbrechen, dass auch noch Strecken des Verlaufs des Seelenlebens sich der sittlichen Bestimmtheit entziehen oder in der Indifferenz verharren können. Diese wird teilweise, wo andauernde Schwachheit oder Unentschiedenheit dem Geist wider-

spricht, absichtlich vollzogen, indem Gläubige, welche sich gestatten wollen, was nicht ausdrücklich oder klar als sündlich verworfen ist, sich ein grosses Gebiet des Erlaubten offenzuhalten bemüht sind.

Aus dem Dargelegten erhellt, dass die auch im Protestantismus viel gebrauchte Lösung (Köstlin), dass es in abstracto actiones mediae gäbe, in concreto bei den bestimmten Individuen nicht, unzureichend ist; es gibt auch individuelle Handlungen, auf die das Wort passt: „ein Laster ist es gerade nicht, doch ist's auch weiter keine Tugend.“ Sehr viel gesellige Liebenswürdigkeit trägt z. B. diesen Charakter. Aber auch von manchem gutherzigen Wohlwollen, das mit kräftiger Selbstsucht gepaart ist, gilt: unsittlich ist es gerade nicht, aber rein sittlich erst recht nicht.

Indem Köstlin den Unterschied zwischen Pflichtmässigem und Gleichgültigem wie Erlaubtem abweist, meint er vom Erlaubten (S. 300): „Wird doch ein Wille, der Gott und dem Guten wahrhaft ergeben ist, auch für jeden Moment etwas finden können und müssen, was dem auf ihn gerichteten göttlichen Willen entspricht und was also Gott von ihm will; man sollte also (wie z. B. Schleiermacher gegen das Erlaubte eingewandt hat) zu nichts Zeit haben, was nicht pflichtgemäss ist.“ Ein wirklich sittlicher Wille ist überhaupt nicht auf der Suche nach Pflichtformeln für jeden Moment. Und wirklich sittliche Gesinnung ist überhaupt über die Momentmoral hinaus. Köstlins Ausführungen sind denn auch viel besonnener wie die These, die sich in gewisser Weise daraus erklärt, dass ihm das Sittliche nur Sache des Willens ist.

Der Rigorismus, zu dem sich manche Ethiker in dieser Frage „versteigen“, erinnert an Rousseaus ironische Bemerkung über Schriften, in denen die strengste Moral den Autor nichts kostet.

3. Für die Heiligung des Christen muss jedenfalls die Regel gelten, dass das sittlich Gleichgültige in steigendem Masse ausgeschieden werden solle, da sittliche Durchbildung der Persönlichkeit erfordert, dass das ganze Glaubensleben persönlich bestimmt ist, also ethisch unbestimmte Strecken nicht duldet. Das darf aber nicht auf dem gesetzlichen Wege geschehen, alle Lebensmomente unter Pflichtformeln stellen zu wollen, da dies einen Rückfall in die Gesetzesstufe bedeuten würde, und es kann auf diesem Wege nicht geschehen, da es die Ersetzung des Gnadenwirkens durch Selbsttunwollen bedeuten würde.

Roths Behauptung, es gäbe keinen Moment im Leben des sittlichen Subjekts, in dem ausdrücklich eine sittliche Forderung nicht gesetzt wäre, unterstellt die Frage einem formulierten Nomismus. Momente, in denen das Sittengesetz ausser Kurs gesetzt wäre, gibts allerdings nicht. Aber Momente, in denen der Einzelne nicht in Wechselwirkung mit bestimmten Geboten oder Verboten steht, gibts unzählige. Man muss also die ganze Atomistik der Gesetzeslehre, einzelne Momente an einzelnen

Forderungen zu messen, aufgeben. Nicht jeder einzelne Lebensmoment steht in Wechselwirkung mit einzelnen *praecepta*. Sondern der Mensch ist stets ein sittliches Wesen, das in Wechselwirkung mit dem Sittengesetz steht: er kann diese bejahen, verneinen oder ignorieren. Gelegentliche Verneinung ist nicht so schlimm wie weitgehende Ignorierung.

Aber in dem Masse, wie der Glaube vom Mittelpunkt der Persönlichkeit aus bestimmend fortwirkt und sich durchsetzt, werden auch die bisher undurchleuchteten Strecken des Seelenlebens dem Wirken des Geistes unterstellt. Dass alle Handlungen bewusste Erfüllung sittlicher Forderungen durch bewusste Selbstbestimmung würden, ist überhaupt nicht sittliche Aufgabe, sondern theoretische Konstruktion gelehrter Pedanten. Aber das ist die sittliche Aufgabe, dass in demselben Masse, wie der Geist das Seelenleben durchdringt, er auch da, wo nicht bewusste Selbstbestimmung zu einzelnen Handlungen vorliegt, sondern die Handlungen als naturgemässer Ausdruck der persönlichen Gesamtverfassung der allgemeinen Lebensbestimmtheit entwachsen (Röm. 14,8), er derartig die ethische Unbestimmtheit ausschliesst, dass die Handlungen die sittliche Geschlossenheit der Persönlichkeit gerade so bezeugen wie die Stetigkeit des Gebetslebens, die alles religiöser Bestimmtheit unterstellt, auch wo nicht ausdrücklich gebetet wird. So wenig jemand in jedem Moment beten kann, so wenig kann jemand in jedem Moment mit Bewusstsein eine sittliche Forderung erfüllen. Aber wie jeder stets die identische gläubige Persönlichkeit sein soll, so soll er stets die identische sittliche Persönlichkeit sein. Sehr oft fallen Gläubige aus der Rolle. Und viele Momente entfallen der sittlichen Bestimmtheit. Die Aufgabe ist, dass die sittliche Persönlichkeit die einheitliche Stetigkeit gewinne, durch die auch die nicht unmittelbar sittlich bestimmten Momente doch die mittelbare ethische Bestimmtheit der sittlichen Grundverfassung an sich tragen (Kol. 3,17. 1. Kor. 10,31). Bei durchgebildetem Glaubensleben lässt die Grundgesinnung der Liebe extensiv nichts leer (Röm. 14,15), weil sie intensiv das Gemüt erfüllt (Röm. 13,8).

Bei vielem, was im täglichen Leben als sittlich gleichgültig angesehen wird, ist allerdings die Indifferenz nur Schein, und es erhält seine ethische Bestimmtheit durch die Messung an der gesamten Herzensverfassung oder durch die Rückwirkungen und Nachwirkungen. Aber man soll doch nicht meinen, alles, was gute Folgen habe, sei schon an sich gut: bei Jesu kamen die Sünder zur Busse und nicht die Gerechten, war ihre Sünde darum gut? Ebenso verliert die Unbestimmtheit ihren Charakter nicht an sich, wenn sie nach Jahren sich in einen

Zusammenhang aufnehmen lässt. Im Übrigen aber dürfen die Vorwärts- und Rückwärtsbeziehungen nicht ignoriert werden, die, häufig ohne dem Subjekt selbst genügend durchsichtig zu sein, doch in dem jeweiligen Herzensstande den Handlungen ihre scheinbare Unbestimmtheit nehmen. Viele nehmen vieles ungenau, indem sie sorglos und unbekümmert scheinbar unbestimmte Handlungen vollziehen, die doch tatsächlich ein sehr bestimmtes Gepräge haben.

In der Wichtigkeit für den sittlichen Gesamtzustand gibt es aber eine Stufenleiter: einzelne Handlungen sind grundlegend wichtig, andere in begleitender Weise, andere sind nebensächlich, andere gleichgültig. Häufig allerdings gehört die Nebensächlichkeit oder Gleichgültigkeit nur oberflächlicher Betrachtung an.

Der Christ muss jedenfalls die Tatsache beachten, dass der wahre Charakter eines Menschen häufig mehr als in den bewussten Handlungen in dem scheinbar Nebensächlichen zum Ausdruck kommt. Der Heuchler kommt meist nicht zutage bei den bewussten Handlungen, sondern da, wo er sich unbewacht glaubt oder sich selbst nicht bewacht.

4. Gegenüber dem Gleichgültigen bedeutet der Begriff des Erlaubten einen Fortschritt, da er ethische Reflexion voraussetzt und mindestens das negative Urteil des Nichtverbots in sich schliesst. Und eine lediglich imperativische Moral kann den Begriff des Erlaubten überhaupt nicht entbehren: z. B. das Almosengeben ist in bestimmten Fällen völlig unsicher, weder als unsittlich ausgeschlossen noch als sittlich erfordert. Die Behauptung, dass jede Handlung entweder vom Gesetz erfordert oder verworfen sei, scheitert in unzähligen Fällen an der Wirklichkeit; oft entscheidet nicht einmal klar die sittliche Grundgesinnung, sondern nur der sittliche Takt.

Aber allerdings wird man die negative Fragestellung, die nach bestimmten Verboten fragt und das Nichtverbotene freigibt, einer mangelhaften Verfassung des sittlichen Triebes zuschreiben müssen. Bei dem Christen besteht die Aufgabe der sittlichen Durchbildung darin, dass alles als Ausdruck und Ausfluss des Glaubens subjektive Bestimmtheit gewinne (Röm. 14,33). Z. B. der Genuss des Götzenopferfleisches (1. Kor. 8) gehörte nach objektiver Betrachtung zum Erlaubten. Aber als konkrete persönliche Tat konnte er Lieblosigkeit und Rücksichtslosigkeit bekunden oder Bekenntnisakt sein (1. Kor. 6,13). In dieser Hinsicht war Schleiermacher im Recht, wenn er die Frage nach dem Erlaubten in das Leben eines sittlich noch nicht durchgebildeten Subjekts verwies, das erst noch dem Gesetz soll dienstbar gemacht werden und das noch in einer abstrakten Auffassung des Sittlichen verweilt. Für den Gläubigen, dessen inneres Leben

dem subjektiven Triebe der Liebe zu Gott und dem Nächsten untersteht, ergibt sich die Einschränkung des Erlaubten bis zur Aufhebung. Schleiermacher übertreibt, wenn er behauptet, was nicht pflichtgemäss ist, sei pflichtwidrig; das Gebiet, um das es sich hier handelt, fällt überhaupt nicht unter den Pflichtbegriff. Aber vom inneren Lebenstribe des Glaubens und der Liebe aus muss auch dasjenige, was nicht durch Pflichtformeln und Gesetzesformeln ethisiert wird, sich mehr und mehr verengen, weil der Gläubige sein Leben nicht nach äusseren Formeln gestaltet, sondern von innen heraus durch den in ihm lebendigen Christus. In dem Masse, wie alles durch den νόμος πνεύματος geleitet wird (Röm. 8,2), hören die einzelnen Handlungen auf, bloss erlaubt zu sein, und werden innerlich notwendig. So gibt es in der Tat für die durchgereifte sittliche Persönlichkeit keine Pausen.

Angesichts der gegebenen Entwicklung wird man in der Frage der Adaphora den Pietismus von dem Vorwurf einer unfeinen und gewaltsamen Verlegung des Innerlichen in äussere Schablonen nicht freisprechen können. So wenig, wie die Apostel getanzt haben, können wir uns gegenwärtig einen gläubigen Geistlichen tanzend denken. Aber so etwas muss der inneren Gesinnung weichen und nicht unter den Hieben äusserer Formeln fallen. Am Tanz Freude haben, um Geldgewinn spielen, regelmässig ins Theater gehen wird der gläubige Christ schon darum nicht, weil ihm das dazu erforderliche Mass von Oberflächlichkeit fehlt. Aber auf der andern Seite ist gar kein vernünftiger Grund einzusehen, weshalb ein Christ, der Bildungsinteressen hat, nicht ein Trauerspiel Shaksperes oder ein Lustspiel Molières sehen sollte, oder warum nicht Familiengemeinsamkeit in harmlosem Spiel gefunden werden sollte. Crusius: „Die Strenger in solchen Dingen sind darum noch nicht die besseren Christen.“ Es ist eine gründliche Verkennung der seelsorgerischen Aufgabe, gegen Erlaubtes zu eifern, statt die Erneuerung des Menschen von innen heraus anzustreben. Man fällt keinen Baum so, dass man auf die äusseren Zweige klopft. Demjenigen, der an Tanz und Spiel Freude hat, wird gesetzliche Versagung als gegenstandslose Härte erscheinen. Und ist die Sinnesart überwunden, aus der jene Freude hervorging, fällt vieles von selbst weg. Dinge, die nicht an sich verwerflich sind, soll man daher der individuellen Lebensgestaltung überlassen. Und auch aus dem, was dem Einzelnen als äusserer Ausdruck idealen Losseins von der Welt erscheint, soll man nicht ein gesetzliches Joch für andere machen. Es ist doch sehr charakteristisch, dass die Missionare auf den Südseeinseln sich ausser Stande sahen, die nationalen Tänze zu beseitigen, und sich nur bemühten, Tänze heidnischen Gepräges durch unschuldige zu ersetzen. Es kommt ferner die Verschiedenheit der Berufsarten in Betracht: für manchen Hofbediensteten ist die Teilnahme an einzelnen Hoffestlichkeiten schwerere Pflicht als für manchen Arbeiter das Stehen an der Maschine. Auch

die Gesundheitsverhältnisse sprechen mit: mancher widmet ungenügend und widerstrebend leichtem Spiel Stunden, die er mit Freuden der Arbeit widmen würde, wenn es die Kraft gestattete. Und auch den Sinn für Schönheit und Poesie wird sich ein reiches Geistes- und Gemütsleben nicht durch steifleinene Pedanterie, die nichts als den Nutzen kennt, zerstören lassen wollen. Die pietistischen Schlagworte weltlichen Zeitvertreibs und irdischen Genusses lösen also die vorliegende Frage nicht. Vorausgesetzt, dass Geselligkeit und Erholung sittlich nicht nur berechtigt, sondern notwendig sind, dulden sie keine starre Abgrenzung, sondern sind durch das Mass des individuellen Bedürfnisses bedingt. Gewiss gibt es Formen der Geselligkeit und der Erholung, die nicht bloss im Missbrauch, sondern schon im Gebrauch sittlich verwerflich sind (wie Narrenfeste, Faschingszüge u. dergl.), andere, die für den gläubigen Christen unbedingt ausgeschlossen sind. Im Übrigen aber kann die sittliche Gesamtwirkung einer Persönlichkeit, die unbefangene von Gott gegebene harmlose Freude genießt, tiefergehender und erwärmender sein als die eines Pedanten, der nie das Sauersehen von Matth. 7,16 ablegt. Natürliche Freude ist in ihrer das Gemüt befreienden Wirkung etwas Sittliches, wogegen die säuerliche Stimmung, die auf den Verkehr wirkt wie Lab auf Milch, gemeinschaftshemmend ist. Dadurch wird natürlich nie unchristliche Pflege von Geselligkeit und Erholung gerechtfertigt. Aber in sich muss betont werden, dass gesellige Verkehrsmittel sittlich wertvolle Gemeinschaft begründen, die durch keine Pflichtverhältnisse hergestellt werden kann, und deren asketische Negierung durch den christlichen Lebensgeist nicht erfordert wird, deren Pflege aber, recht geübt, der Christianisierung der Gemeinschaft dienen kann. Mag Rothes Schätzung dieses Gebiets seiner Überschätzung des unbewussten Christentums zuzuschreiben sein, so würde doch tatsächlich das Christentum vieler von scharfen Ecken und harten Kanten freier sein, wenn das Gemüt sich öfter in „erlaubter“ Fröhlichkeit erschlösse, statt stets unter dem Druck der Imperative zu stehen. Der Sänger des 19. Psalms hat den Lobpreis der Herrlichkeit Gottes in der Natur und im Wort Gottes mit einander verbunden: es ist kein vernünftiger Grund einzusehen, weshalb wir uns nur an den biblischen Naturpsalmen, aber an den ewigen Psalmen der Natur nicht erfreuen dürften. Man beachte doch, dass einzelne Gemeinden ihren Geistlichen die Mittel zu Sommerreisen geben, weil sie die erfrischende Wirkung in den Predigten wie an der Gesamthaltung der Persönlichkeit spüren. In der That hat ein gewisser Umfang des Erlaubten in jedem geschlossenen Personleben sittliche Notwendigkeit.

Wenn auch das Leben des sittlich durchgebildeten Christen als aus einem Guss durch seine Ganzheit und Geschlossenheit alles in die Einheit des Glaubens und der Liebe aufnimmt, so kann er doch recht wohl in der Lage sein, für viele Handlungen der Beschränktheit, der Splitterrichterei und dem Pharisäismus gegenüber den Gesichtspunkt des Erlaubten geltend zu

machen. Und je gewissenhafter sich der Gläubige über alles Einzelne vor Gott Rechenschaft ablegt, desto mehr Recht auf Anerkennung des Erlaubten durch andere hat er, und desto bereitwilliger muss er sein, dasselbe bei andern anzuerkennen. Bengel hat gesagt: man soll sich keinen zu seinem Modell annehmen und sich niemandem zum Modell aufdrängen. Trotz der subjektiven Ausschliessung behält also für die objektive Betrachtung der Begriff des Erlaubten bleibende Bedeutung und ist so unentbehrlich, dass seine Ausschliessung die sittliche Welt kahler Einerleiheit und, wie Rothe betont hat, unendlicher Langeweile anheimliefern würde.

Sicher kann das „Erlaubte“ dem Libertinismus zum Aushängeschild dienen. Aber sicher ist doch auch, dass auf ihm die schöne Mannigfaltigkeit der sittlichen Welt ruht. Wäre im Ethischen alles durch Gesetzesparagraphen äusserlich festgelegt, so hätte die Starrheit der Uniformität etwas Bedrückendes. Es lässt sich nicht leugnen, dass die moralische Pedanterie des Rationalismus, welche die Reaktion der Sturm- und Drangperiode und der Romantik wachrief, in etwa durch die moralische Pedanterie des Pietismus vorbereitet war. Die steife Verknöcherung in Formeln, die den Geist ersetzten, haben den Niedergang des Pietismus mit veranlasst.

Die Unentbehrlichkeit des Begriffs des Erlaubten auch für den Christenstand hat Rothe den Gesichtspunkt geboten, dass mit dem Fortschritt der ethischen Bildung sich dasselbe nicht nur verengere, sondern dass nach der Bekehrung auch wieder ein Wendepunkt eintrete, wo mit dem Verschwinden des Gesetzes des Erlaubten wieder mehr werde (ähnlich Nietzsche). Das gilt in der Tat für den Fortschritt von der ängstlichen Selbstbewahrung eines vorsichtigen Heiligungsstrebens zu der freien Sicherheit der gefestigten Persönlichkeit, der das πάντα ὑμῶν 1. Kor. 3,22 Ausdruck einer der Ewigkeit gewissen Weltüberwindung geworden ist.

§ 52.

Die Selbstbeherrschung.

Giessler, Die Gemütsbewegungen und ihre Beherrschung. Leipzig 1900. Macburn, The making of character. C. 1900. Krause, Das Leben der menschlichen Seele und ihre Erziehung. Dessau 1900. Bruce, The formation of christian character. New-York 1902. Budow, Der Weg der Selbsterziehung. Kassel 1902.

Dem reinigenden Handeln, soweit es in Form bewusster Arbeit am eigenen Seelenleben vollzogen wird, entspricht als formale Kraft die Herrschaft über sich selbst. In der Selbstbeherrschung ist aber die psychologische Fähigkeit, das Hervortreten der inneren Seelenbewegungen in Gebärden und Taten in seiner Gewalt zu haben, zu unterscheiden von der ethischen Fähigkeit, auf den Verlauf der inneren Seelenbewegungen selbst bestimmend einzuwirken. Diese letztere Fähigkeit als die eigentlich sittliche Selbstbeherrschung unterliegt allmählicher Ausbildung und bildet die Bedingung dafür, dass das reinigende Handeln wirklich zum Vollzuge kommt. Die formelle Fähigkeit übt sich eben an der inhaltlichen Aufgabe, und die inhaltliche Aufgabe gibt der formellen Selbstübung die Richtpunkte. Die Vollendung der Selbstbeherrschung liegt da, wo Gefühl und Trieb nicht mehr dem Willen den Gehorsam versagen, oder die verschiedenen Seiten des Seelenlebens sich ohne die Leitung des Willens selbsttätig gehen lassen, sondern wo der durch die Vernunft geleitete Wille die Natur selbstkräftig bestimmt.

Die *σωφροσύνη*, ein eigentümlich griechisches Produkt, bildet ein Gemisch religiöser Scheu, die sich den Göttern gegenüber nicht zu frevlem Übermut fortreissen lässt, ästhetischer Dezenz, die trotz der Selbstsucht im Sichgeben doch immer eine gewisse Abneigung gegen das Hässliche, Rohe und Gemeine innehält, geselliger Haltung, die gegenüber dem Ausplatzen der ungezügelter Natur gewisse Schranken des Anstands aufrecht erhält, und sittlicher Zucht, die im Verhältnis zum Mitbürger die ausgleichende Macht der Gesellschaft respektiert.

In diesen Beziehungen ist sie als die „Tugend“ des *μηδὲν ἄγαν* freilich mehr eingehaltene Kraft, durch Erziehung und Gewöhnung geworden, demgemäss gelegentlich in inhaltliche Bestimmungen wie Keuschheit u. s. w. übergehend, während die Selbstbeherrschung im oben dargelegten Sinne eine Bewegungskraft formeller Art ist.

Gegenüber der altgriechischen Moral ist die Ethisierung des Begriffs der *σωφροσύνη* gefördert durch Sokrates, Plato und Aristoteles, welche sie auf die Fähigkeit der Vernunft gedeutet haben, die niedern Begierden im Zaum zu halten; Aristoteles hat sie speziell auf die körperlichen Lüste bezogen, die der Mensch mit dem Tier gemein hat.

1. Die psychologische Fähigkeit der Selbstbeherrschung kann als die Fähigkeit, Gedanken und Gefühle zu verbergen, in den Dienst der Selbstsucht und der Heuchelei gestellt werden. Jedoch als die Kräftigkeit, Verstimmungen nicht hervortreten zu lassen, Zornausbrüche aufzuhalten, den Leidenschaften nicht die Zügel schiessen zu lassen, kann sie sittlichen Wert gewinnen, indem sie Gemeinschaftsstörungen verhindert. Aber diese Selbstbeherr-

schung hat noch keinen spezifisch christlichen Charakter. Immerhin muss sich der Christ, soweit sie allgemein sittlichen Wert hat, auch dieser befleißigen (Phil. 4,8).

Die gesellige Selbstbeherrschung, meist ein Erzeugnis der Erziehung oder der Selbsterziehung, ruht auf körperlicher Kräftigkeit und ist bedingt durch Naturell, Entwicklungsgang und Verkehr. Die Herrschaft über den Leib in Mienen, Gebärden, Blutwallung und Haltung kommt nicht allein in Betracht, sondern auch die Fähigkeit, den Ausbruch von Gefühlen und Trieben zu hemmen, dem Vorstellungsvermögen und der Einbildungskraft bestimmte Schranken zu stecken. In Anbetracht der impulsiven Art weiblicher Natur wird von der Frau nicht das Mass der Selbstbeherrschung verlangt wie vom Manne. Aber vermöge des Strebens, Schwäche durch Klugheit zu ersetzen, ist sie bei der Frau oft mehr ausgebildet.

Auf dieser allgemein psychologischen Selbstbeherrschung ruht das grosse, ungeheure Gebäude der Heuchelei der Gesellschaft. Aber man muss nicht vergessen, dass auf ihr auch überhaupt der Bestand der Gesellschaft ruht. Wollte jeder stets seine Gedanken, Triebe und Gefühle in Gebärden, Worten und Taten herausplatzen lassen, so wäre die Zerstörung aller geselligen Verhältnisse die unvermeidliche Folge. Darum hat auch die gesellige Selbstbeherrschung sittlichen Wert. Ein Mensch, der schnell verstimmt ist und diese Verstimmung sofort hervortreten lässt, stört überall und erschwert den Verkehr. Volle Herrschaft über sich selbst behält ein festes Herz und einen kühlen Kopf und lässt sich daher nicht zu Störungen fortreissen.

Gewöhnlich wird die Selbstbeherrschung auf die Zurückhaltung oder Zügelung des Zorns bezogen. Der Zorn richtet sich auf ein dem Bewusstsein und Willen entgegenstehendes Hindernis, das man entfernt sehen möchte, und das man doch durch die ruhigen und besonnenen Mittel überlegter Einwirkung nicht entfernen kann entweder in Anbetracht der eigenen Unfähigkeit dazu oder der ungünstigen Verhältnisse; der Zorn ist also ein Aufwallen des Selbstgefühls in der Richtung auf die Durchsetzung des eigenen Lebenstriebes gegen eine Hemmung durch andere, die als Unrecht empfunden wird. Der Zorn kann sich in Worten und Taten entladen, er kann auch auf dem Wege der Hinterlist sich in Tücke umsetzen oder in ohnmächtiger Wut sich verzehren; er kann aber auch durch den Willen unterdrückt oder in Entschlüsse umgesetzt werden. Es liegt schon im Begriffe der Selbstbeherrschung, dass gänzliche Ausschliessung des Zorns nicht Aufgabe eines kräftigen Naturells sein kann, sondern nur die Indienstellung in die Macht des überlegten Willens: also nicht Ausmerzung, sondern Beherrschung (Jak. 1,19. 20. Eph. 4,26).

Die Selbstbeherrschung bezieht sich aber nicht bloss auf den Zorn, sondern auf das Hervortreten des Innenlebens überhaupt. Z. B. gehört zu ihr die Fähigkeit, Hohn, Satire, schneidenden Witz, boshafte Ironie zurückzuhalten.

2. Während die Selbstbeherrschung als gesellige auf das Heraustreten des Innenlebens geht, wirkt sie als sittliche auf die Gestaltung des Innenlebens. Freilich darf hierbei nicht vergessen werden, dass es eine pädagogische Anleitung zur Beherrschung des Innern gibt, die keineswegs sittlichen Grundsätzen untersteht, und dass es ebenso eine Selbstübung des Seelenlebens gibt, die durch niedrige egoistische Gesichtspunkte geleitet ist, wie z. B. manche aus Liebedienerei und Menschenknechtschaft Überzeugungen zu unterdrücken, aus Habsucht edlere Gefühle zum Schweigen zu bringen sich bemühen. Sehen wir von diesen Irrwegen ab, so bezeichnet die Herrschaft über sich selbst die Kräftigkeit des Willens, die verschiedenen Seelenvermögen in die von der Vernunft gewiesene Richtung zu leiten und in der von der Vernunft gewiesenen Bahn sich betätigen zu lassen.

Die sittliche Selbstbeherrschung wehrt nicht bloss Zornausbrüche ab, sondern hat schon das Aufwallen in der Gewalt; sie verhütet nicht bloss das Hervortreten von Verstimmungen, sondern schon die Abhängigkeit von Stimmungen; sie hemmt nicht bloss die Trunkenheit, sondern schon die Neigung zum Übermass u. s. w.

Die Selbstbeherrschung bezieht sich nicht bloss auf die Leidenschaftlichkeit, sondern auch auf das Gegenteil, die Indolenz. Mögen Trägheit und Gleichgültigkeit auch nicht so störend empfunden werden wie der Zorn, tatsächlich ist diese passive Form des Sichgehenlassens viel unterwertiger als jene aktive.

Nach dem Jesuiten Gracian ist Leidenschaftslosigkeit, „eine Eigenschaft der höchsten Geistesgrösse, deren Überlegenheit selbst sie loskauft vom Joche gemeiner äusserer Eindrücke. Keine höhere Herrschaft als die über sich selbst und seine Affekte, sie wird zum Triumph des freien Willens!“ Echt katholisch und echt weltlich!

Die Herrschaft über sich selbst schliesst die Herrschaft von Leidenschaften aus.

Wenn die Leidenschaft auch meist auf die sinnlichen Triebe bezogen wird, so reicht doch ihr Gebiet soweit wie das der Triebe überhaupt. Bezeichnet die Begierde das Überwiegen des Triebes über Vernunft und Willen in der Richtung nach aussen auf erstrebte Objekte, so ist die Leidenschaft die Kräftigkeit und Beharrlichkeit der Triebe, durch die das Ich, weil es nicht mehr Herr seiner selbst ist, in einen leidenden Zustand versetzt wird (Röm. 1, 24. 26). Für die sittliche Beurteilung ist nicht die Stärke des Triebes das Entscheidende, sondern die Störung des innern Gleichgewichts und der Beziehung zur Gemeinschaft. Der Kunsttrieb z. B. ist beim Künstler, so kräftig derselbe an sich sein mag, in den Dienst des Berufs gestellt, für die Gemeinschaft fruchtbar gemacht und soll der Vernunft und dem Willen untergeordnet bleiben; wird aber ein leidenschaftlicher Kunsttrieb so entfesselt, dass

er entweder den Beruf stört oder den Künstler unempfindlich macht für die religiös-sittliche Bestimmung, so reisst er fort in unsittliche Bahnen.

Wird die Hingebung an die Leidenschaft so zur Gewohnheit, dass die Gesamthaltung der Individualität von ihr durchsetzt wird, so entsteht das Laster. Lasterhaftigkeit bedeutet eine Verworfenheit, in der das Subjekt Spielball der Leidenschaften ist. Im übrigen zeigen antike Philosophen, dass man die Aufgabe der Selbstbeherrschung im allgemeinen begreifen und doch einem bestimmten Laster verfallen kann. Auch in der Christenheit gibt es genug Menschen, die sich in gewisser Weise in der Gewalt haben und doch in irgend ein Laster, z. B. das des Spiels, rettungslos versinken.

Von einer abweichenden psychologischen Bestimmung des Begriffs der Leidenschaft geht die bekannte Frage aus, ob der Mensch Leidenschaften haben solle; denn wird unter Leidenschaft jede Kräftigkeit nicht nur der Triebe, sondern auch der Willensbewegungen verstanden, so ist es selbstverständlich, dass diese nicht zu verwerfen ist, sondern die Voraussetzung aller grösseren Leistungen bildet. Die Begeisterungsfähigkeit, der Wagemut, die Freudigkeit hoher Ziele und weitschauender Pläne entspricht der Kräftigkeit der Triebe und des Willens. Aber psychologisch ist es doch unrichtig, diese unter den Begriff der Leidenschaft zu befassen. Die Ausdrücke *passio*, *πάθος*, Leidenschaft bezeichnet nicht ein Tun, sondern ein Erleiden. Die Leidenschaft bezeichnet einen Abhängigkeitszustand des Subjekts, allerdings einen solchen, der durch die Kräftigkeit eines Triebes herbeigeführt wird, aber immer so, dass durch diese die Individualität beeinträchtigt wird.

3. Während der berechnende Egoismus die Selbstbeherrschung übt in Beziehung auf Zwecke der Klugheit, die philosophische Moral sie pflegt in Beziehung auf die Selbstvervollkommenung (Wolff) oder schöne Darstellung des Ichs (Fries) oder, wie meistens, auf Aufrechterhaltung des Verkehrs, untersteht die christliche Selbstbeherrschung der Gesinnung der Liebe. Eben weil sie dieser Gesinnung dient, übt der Christ sie nicht bloss in Einzelfällen — ein zusammenhangsloses und darum erfolgloses Bemühen —, sondern in einer durchgehenden und regelmässigen Selbstzucht, die den einzelnen Seiten des Seelenlebens ihre fessellose Entfaltung versagt und den Gesamtumfang der Triebe und Gefühle der Ausartungen entkleidet. Die christliche Herrschaft über sich selbst schliesst also aus das Sichfortreissenlassen, Sichnichthaltenkönnen, unwiderstehlichen Drang, stürmische Benommenheit, haltlose Schwärmerei, Abhängigkeit von Strömungen u. s. w.; und zwar das alles, weil dem Gottesfrieden in Jesu Christo die tiefinnerliche Ruhe entwächst, die einerseits mit der Tiefe der Glaubenshingebung an Gott, andererseits mit dem Ernst der Busszucht zusammenhängt.

Ruhe.

Für den wirklichen Glaubensstand persönlicher Gemeinschaft mit Christo ist hinsichtlich der Abtönung des Trieblebens die die Tatkraft durchaus nicht beeinträchtigende Ruhe der Gewinn der Gemütsverfassung. Die Ruhe liegt primär in der Herstellung der wahren Gottesgemeinschaft, die der gottgesetzten Anlage ihr Ziel gibt und mit dieser innerlichen Befriedigung von selbst dem Seelenleben eine gewisse innerliche Harmonie sichert (Matth. 11,29). Daraus ergibt sich aber auch vermöge des festen Glaubens an die göttliche Weltleitung und gegenüber allen Weltereignissen die feste Gewissheit der göttlichen Vorsehung, die Verzagen oder gar Verzweiflung ausschliesst. Und in dieser religiösen Ruhe wurzelt die ethische, die vermöge der Unterordnung aller menschlichen Verhältnisse unter das göttliche Weltregiment sich in die Wege der Vorsehung findet und sich darum nicht zu stürmischer Fassungslosigkeit fortreissen lässt. Wem die durch Jesum erschlossene ewige Sabbathruhe gewiss geworden ist (Hebr. 4,9 ff.), der gewinnt auch Seelenruhe. Mag sie von innen (2 Kor. 2,13. Ps. 42,6) und aussen (2. Kor. 7,5) oft genug Störungen erfahren, so muss sie doch im Glauben immer wieder errungen werden.

~~~~~

## 2. Abschnitt.

### Das erweiternde Handeln.

---

#### § 53.

### **Das Verhältnis des erweiternden zum reinigenden Handeln.**

L. Monod, Im ewigen Licht. Heilbronn 1896. Buchrucker, Theologie und Charakterbildung. Neue kirchl. Zeitschr. 1898. W. Boyd Carpenter, Der Menschensohn unter den Söhnen der Menschen. Übersetzt von Pfeiffer. Gross Lichterfelde 1904.

In dem erweiternden Handeln vollzieht sich die Durchdringung der verschiedenen Seiten des Seelenlebens mit der Kraft des Heiligen Geistes. Indem der Heilige Geist, der im Glauben wirkt, von dem Mittelpunkt des religiösen Bewusstseins aus seine bestimmende Macht in steigendem Masse auf die einzelnen Vermögen, Kräfte und Funktionen der Seele ausdehnt oder erweitert, erschliesst er allmählich das Personleben der Weihung durch die göttliche Lebenspotenz. In wenigen Persönlichkeiten kommt es dazu, dass alle Seiten des Seelenlebens in gleicher Kraft und Tiefe vom Heiligen Geist ergriffen werden. Bei den meisten bleibt diese oder jene Seite ungeheiligt oder vernach-

lässt, was seinen Grund in Einseitigkeiten des Naturells oder der Erziehung, in Vorurteilen der religiösen Richtung oder Begrenzungen der Lebensstellung haben kann, aber gewöhnlich durch die Fortwirkung fleischlicher Neigungen bedingt ist.

In dem Masse, wie die Durchdringung mit dem Heiligen Geist sich erweitert, vollzieht sich auch die Reinigung des Seelenlebens. Und umgekehrt ist die Reinigung eine sehr wichtige Bedingung für den Erfolg des erweiternden Handelns. Wenn aber die Reinigung mehr mit eigener Kraft als der Kraft Gottes vollzogen wird, begründet sie mehr Selbstherrlichkeit als Geistesherrlichkeit. Und oft stellt die steigende Durchdringung mit der Kraft des Heiligen Geistes die noch andauernden Mängel der Reinigung am Gegensatz gegen das Göttliche in um so grellere Beleuchtung.

In dem Masse, wie die Durchbringung mit dem Heiligen Geist bewusst und unmerklich nimmt jeder äussere Anregungen und Einwirkungen auf. Dem Gläubigen aber stellt sich, abgesehen hiervon und teilweise in Gegensatz dazu, die Aufgabe der Selbstbildung, in der er mit bewusster Überlegung sich selbst in Erziehung und Schule nimmt.

a) Die Selbstbildung ist meistens bedingt durch das reinigende Handeln. Und zwar sind es vorwiegend üble Erfahrungen, die den Menschen bestimmen, das eigene Personleben so zu gestalten, dass Anstösse, Missgeschicke, Benachteiligungen ferngehalten werden. Christlich muss hier der Abweg vermieden werden, dass nicht gute Charaktereigenschaften dem Trieb sich anzuschmiegen und einzufügen geopfert werden. Denn in der Welt wird oft die Charakterlosigkeit das Mittel des Fortkommens. Der Christ lässt sich durch trübe Ereignisse zur Abschälung der Sünde führen und auf die Aufgaben der Selbstbildung aufmerksam machen. Ist er lauter, so bedarf er der Missgeschicke für die Inangriffnahme des reinigenden Handelns nicht, dessen Notwendigkeit ihm die tägliche Selbstbesinnung zeigt. Aber die Mängel, welche das reinigende Handeln bekämpft und auszuschneiden bemüht ist, stellen zugleich der Selbstbildung die positive Aufgabe der Gewinnung einer Lebenshöhe, welche jene Mängel überwindet und ausschliesst.

b) Bei vielen bleibt das erweiternde Handeln darum so unvollkommen, weil überhaupt nur das reinigende Handeln die Aufgaben der Selbstbildung bestimmt; weil man immer nur bei dem Gesichtspunkt der Ausscheidung gewisser Mängel beharrt, unterlässt man es, für das Gesamtleben eine reifere Höhenlage zu

gewinnen. Das reinigende Handeln muss dadurch geklärt, geläutert, vertieft und befruchtet werden, dass der Selbstbildung in der Vergeistigung der ganzen Persönlichkeit positive Aufgaben gestellt werden. Die Erfassung derselben ist bedingt durch das Mass der religiös-sittlichen Belehrung. Oft wird sie dadurch bestimmt, dass wahres und echtes Christentum in vorbildlichen Gestalten lebendig vor die Augen tritt und dadurch so überzeugend und eindringlich sich geltend macht, wie es im Lesen des Worts Gottes nicht geschah. Immer aber muss die Selbstbildung sich an der Vollkommenheit Jesu Christi orientieren, um in steigender Annäherung an das durch ihn dargestellte Ideal zu einem Gliede an seinem Leibe gestaltet zu werden. Das Bestreben, alle im Glaubensleben angelegten Kräfte zu entbinden für das Reich Gottes und im Dienst des Reichs Gottes zu verwenden, muss dazu treiben — im Gegensatz zu den Bemühungen, das Glaubensgut zu säkularisieren — alle natürlichen Anlagen Gott zu weihen. Die Selbstbildung als Ausbildung des im Glaubensleben von vornherein Angelegten geht also darauf, dasselbe ganz zu einem lebendigen Organ des Heiligen Geistes zu gestalten. Ineinsbildung aller Seiten des menschlichen Ichs und des im Innern waltenden Heiligen Geistes schliesst einerseits die Hineinbildung des Menschlichen in das himmlische Wesen, andererseits die Hineinsenkung des göttlichen Lebens in das endliche und doch zur Unendlichkeit bestimmte Personleben ein.

2. Von aller ausserchristlichen Selbstbildung unterscheidet sich die christliche spezifisch dadurch, dass diese, als von dem Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit von der göttlichen Gnade getragen, Sichbildenlassen durch die Gnade ist. Dieses schliesst in sich a) das Stillewerden, b) die Treue.

a) Das Stillewerden spricht die reformatorische Grundstimmung aus (Matth. 5,5), dass das Heil nicht ruht auf selbstischem Tun, sondern vielmehr auf dem Wirken Gottes (vergl. Jes. 30,15). Nicht die Wirkerei eigenen Machens, die auf den Lohn sieht, hat das Heil, sondern der demütige Selbstverzicht, der die Gabe der Gnade im Glauben annimmt (Röm. 4,4 f.). Nicht die Ruhelosigkeit der Werke, nicht die Unermüdlichkeit der Kraftanstrengung, nicht die Menge oder Grösse der Leistungen führt in das Reich Gottes, sondern das Stillewerden gegenüber der Gnade (Luk. 10,41 f.), das Gott im Innern sein Werk tun lässt. Und so kommt es auch für die Selbstbildung wesentlich darauf an, dem Heiligen Geist für sein Wirken im Innern freie Bahn zu



geben, ohne diese durch Eigenwilligkeit, Selbstüberschätzung, Eitelkeit und Heuchelei zu stören.

b) Die Treue ist die dem im Glauben angeknüpften Kindestverhältnis angemessene heilige Gewissenhaftigkeit, welche von den dem Glauben erschlossenen göttlichen Gnadenkräften (Hebr. 6,4. 5) in Ernst und Aufrichtigkeit den gottgewollten Gebrauch macht (Luk. 19,12 ff.). Gottes Gnade bereichert unendlich durch überirdische Gaben, legt aber eben darum auch die tiefgreifende Verpflichtung auf (Luk. 12,48), sie als himmlisches Gut mit demütiger Scheu vor dem Geber zu verwenden. Die Treue als die Festigkeit des Herzens, die in innerlicher Gebundenheit an Gott in Jesu Christo das Heilige als heilig hochhält und behandelt, schliesst die Willigkeit in sich, Gottes Gaben sich nach ihrem Wesen auswirken zu lassen. Untreue, welche diese unbenutzt lässt in Nachlässigkeit des Leichtsinns oder in Halbheit der Unlauterkeit oder gar in Unempfindlichkeit der Gottentfremdung, welche sie falsch verwendet im Dienst der Geldgier oder der Eitelkeit, welche sie vergeudet in sich selbst aushöhlender Schwärmerei, ist Missachtung des Gebers. Die Treue dagegen, welche die Kräfte des neuen Lebens einsetzt unter dem Gesichtspunkt fortgreifender Durchdringung des Personlebens mit dem Reich Gottes, vollzieht in der sachgemässen Verwendung des im Glauben Gewonnenen die fortwährende Steigerung des Glaubensbesitzes (Matth. 13,12. 25,29). Indem solche Treue nicht auf Anfangsbesitz als fertigem Gut ausruht, sondern das Errungene als Angeld grösserer Gaben einsetzt, hält sie sich fern von der Selbstbelügung, die Anfangsstufen für die Höhe nimmt, wie von dem Wahn des Fertigseins, der keine Aufgaben kennt, und gewinnt eben darum reiche Frucht (Luk. 9,24 ff.) und göttlichen Lohn (Matth. 25,21. 23. 24,45 ff.).

Die Treue im Kleinen, die nach Luk. 16,10. 19,17 von grundlegender Wichtigkeit für den Aufbau des Christenlebens ist, bezeichnet den Ernst und die Aufrichtigkeit einer Lebensrichtung, die Wichtiges nie mit Leichtfertigkeit und Oberflächlichkeit obenhin nimmt, sondern mit Gewissenhaftigkeit seinem Wert nach behandelt, darum eine Zuverlässigkeit bekundet, die, wenn sie auch nur kleine Dinge zu betreffen scheint, doch den Menschen kennzeichnet. Speziell betrifft sie die heiligen Lebenszuflüsse der göttlichen Gnade in Weihemomenten, die im Lebenslauf eine geringe Stelle einzunehmen scheinen und doch von entscheidender Bedeutung für die religiös-sittliche Gesamthaltung sind. Verlotterung oder Versäumnung solcher Gnadenheimsuchungen haben oft über das ganze Leben entschieden. Um sich die Bedeutung der Sache zu vergegenwärtigen, braucht man nur in Betracht zu ziehen, wie wenige

persönliche Berührungen des Innersten mit Gott der Frömmigkeit vieler wirklichen Ewigkeitswert geben. Solche Gnadenstunden stellen der Treue im Kleinen die Aufgabe, dass das Glaubensleben nicht zu einem Gewohnheitschristentum verflache.

Aus dem Stillewerden in Verbindung mit der Treue im Kleinen ergibt sich die Geduld mit sich selbst.

Überstürzender Eifer in der Ergreifung christlicher Ziele führt leicht zu dem Urteil, man stehe in ihnen, ohne dass dem Urteil die Wirklichkeit entspricht. Bei vielen ist die Bekehrung nur Selbstbeurteilung, nicht Lebenswirklichkeit, und ebenso stehts mit der Heiligung. So entsteht bei unwahren Naturen Heuchelei, bei wahren schwere Enttäuschung. Überstürzender Eifer in der Austilgung der Mängel führt zu Missmut, zum Verzagen an sich selbst, zu Friedensschlüssen mit der Unvollkommenheit. Bei klarer Einsicht in die Ziele und den Abstand von ihnen gilt es, sie nicht aufzugeben oder abzuschwächen in falscher Nachsicht gegen sich selbst und sich nicht aufzugeben in seinem besten Streben. Ungeduld hindert Vertiefung und Gründlichkeit der Selbstbildung. Die Geduld mit sich selbst ist die in der Gnade Gottes ruhende und durch die Höhe der Aufgaben wie die eigene Unvollkommenheit unbeirrte Beharrlichkeit der Selbstbildung.

---

§ 54.

### **Die Durchgeistigung des ganzen Menschen.**

Kapff, Die 4 Temperamente verglichen mit apostolischen Vorbildern. Stuttgart 1870. Birkenstädt, Die 4 Temperamente in der erziehenden Hand des Herrn an 4 apostolischen Vorbildern dargestellt 3. Aufl. Flensburg 1885. Carus, Temperament und freier Wille. Wiesbaden 1879. Kooistra, Sittliche Erziehung. Leipzig 1899. Braun, Die Erweckung und Entwicklung der höheren Geisteskräfte im Menschen. Bitterfeld 1899. Schwarz, Psychologie des Willens. Leipzig 1900. Lewetzki, Willensbildung. Berlin 1899. Payot, Die Erziehung des Willens. Leipzig 1901. Hoche, Die Selbstbildung. Dresden 1902. Lemme, Die Pflege der Einbildungskraft. Breslau 1884. Baudenbacher, Bildung von Herz und Gemüt. Bern 1903. Ratzel, Naturgenuss. Glauben und Wissen 1903. M. von Nathusius, Über die Bedeutung christl. Erkenntnis. Barmen 1903.

Selbstbildung ist in sittlicher Hinsicht Selbstethisierung. Da aber die christliche Selbstbildung dem Gesichtspunkt untersteht, dass sie allein durch Offensein für das Wirken des Heiligen Geistes Erfolg hat, wenigstens so, dass diesem Ewigkeitswert zukommt, so entspricht die Selbstethisierung der Durchgeistigung durch das Pneuma. Indem diese sich auf die Person als solche bezieht,

muss die Selbstbildung doch auch ihre Aufmerksamkeit auf die christliche Durchdringung der einzelnen Seiten des Seelenlebens richten. Jene muss mit dieser in Wechselwirkung stehen. Die Personbildung bleibt darum oft so unvollkommen, weil die Aufmerksamkeit auf einzelne Seelenkräfte fehlt. Und wiederum die einseitige Aufmerksamkeit auf einzelne Seiten vernachlässigt die Gesamthebung der Persönlichkeit. Der Heiligung des gesamten Wesens soll darum die Vergeistigung der verschiedenen Kräfte im Dienst des Ganzen entsprechen.

Allgemeine Aufgabe aller Christen ist in dieser Hinsicht a) individuell die Durchgeistigung des Naturells und des Temperaments, b) die Ausbildung des Gefühls, die Schulung des Willens und die Pflege der Einbildungskraft. Wie aber schon diese letztere einen weiteren Spielraum lässt, so unterliegt durch die Lebensverhältnisse bedingter besonderer Gestaltung die Fortbildung der christlichen Erkenntnis und die Gestaltung des ästhetischen Sinns.

Nach Obigem liegt im Wesen der Sache, dass bei der Beurteilung christlicher Persönlichkeiten meist nur auf Gefühl und Willen gesehen wird; Naturell und Temperament werden meist nur beachtet, wenn sie im äusserlichen Hervortreten unbequem werden. Dagegen die Durchbildung der Phantasie, der Erkenntnis und namentlich des ästhetischen Sinns begegnet bei vielen Gläubigen völliger Verständnislosigkeit.

1 Die Durchgeistigung des Naturells bedeutet nicht die Abstreifung des Individuellen, sondern mit der Abschälung seiner sündlichen Äusserungen und Eindämmung seiner sündlichen Strebungen die Aufnahme desselben in die Bestimmtheit durch das Reich Gottes. Die Weihung, die in diesem Aufgesogenwerden durch die göttliche Lebenspotenz liegt, bedeutet in ethischer Hinsicht eine Fortbildung zu einer neuen, höheren Stufe. Da aber in der Heiligung der natürlichen Ausstattung mit der innern Abweisung sündiger Neigungen eine bestimmte Begrenzung der Kraftentfaltung verbunden ist, so muss die Begabung des gläubigen Christen in solchen Gebieten, in denen die ungezügelte Entfaltung der freien Menschennatur die Leistungen bedingt, eine Einschränkung erfahren, während die geistige Leistung des Gläubigen sonst überall mindestens den Vorzug heiliger Gewissenhaftigkeit und Treue haben muss. In den meisten Gebieten und im Durchschnitt wird die christliche Lebensbestimmtheit die Leistungsfähigkeit erhöhen, nur in solchen Gebieten, in denen es auf die ungebundene Herausstellung freien Menschentums ankommt, hemmen.

Überall, wohin die christliche Mission dringt, zeigen die Tatsachen, dass das Christentum die Menschen geistig hebt, und diese geistige Überlegenheit des Christentums ist eine wichtige Bedingung seiner Eroberungskraft. Ebenso beweist in Evangelisationsgebieten überall das evangelische Christentum seine geistige Überlegenheit. Und diese Kraftsteigerung bezieht sich auf sämtliche Gebiete des geistigen Lebens.

Die Hebung der Begabung durch das Christentum ist aber eine religiös - sittliche, nicht eine naturhafte. Also der Unbegabte wird durch das Christentum natürlich nicht zu einem Genie, sondern zu einem Pflichttreuen, der seine geringen Gaben gewissenhaft anwendet. Dem entsprechend hindert nichts die Anerkennung der Tatsache, dass das Griechentum in Kunst und Poesie, also in Gebieten, die nicht direkt religiöse Bestimmtheit an sich tragen, Leistungen ersten Ranges hervorgebracht hat. Und nichts fordert die Behauptung, dass in solchen Gebieten der gläubige Christ mehr leisten werde als andere. Es gibt aber sogar Gebiete, in denen der Gläubige mit natürlichem Menschentum nie in Wettbewerb treten kann. Ein Christ kann in allen Gebieten der Wissenschaft ein ebenso tüchtiger Gelehrter sein wie jeder andere; Namen wie Carlyle und Ranke beweisen das, die gerade auch in ihrer religiösen Weltanschauung eine geistige Überlegenheit über viele Historiker hatten. Aber in der Schriftstellerei z. B. wird der gläubige Christ es andern Literaten nicht gleich tun können, weil ihm die Voraussetzung des ungezügelter Lebensgenusses, auf der die allseitige Kenntnis der Lebensverhältnisse wie die gründliche Menschenkenntnis ruht, ebenso abgeht, wie die durch moralische Bedenken uneingeengte Art des Sichgebens in Inhalt und Form, welche die kühnste Auffassung der verwickeltesten Fragen des Menschenlebens bedingt. Weder Goethe noch Schiller hätten gläubige Christen sein können, und als gläubige Christen hätten sie nicht werden können, was sie geworden sind. In dieser Beziehung ist der Christ ein Mann mit „verrenkter Hüfte“ (Gen. 32,26). Aber wer gläubig wird, wird des Trostes darüber, dass er zu den Koryphäen der Weltliteratur nicht gehören kann, nicht erst bedürfen. Und wer hat mehr Herzen erhoben und getröstet: Goethe oder Paul Gerhardt? Und wer unter unsern Dichtern hat ein Lied wie Luthers „Ein feste Burg u. s. w.“ gesungen? oder eine literarische Tat wie Luthers Bibelübersetzung geleistet? Paulus konnte mit keinem griechischen Philosophen konkurrieren und wollte es nach 1. Kor. 1. 2 nicht. Aber wer hat für die Geisteskultur der Menschheit mehr geleistet und grössere weltgeschichtliche Wirkungen ausgeübt, Plato oder Paulus? Und nachdem auf dem Boden der Christenheit eine neue Philosophie entstanden ist, haben zahlreiche christliche Denker bewiesen, dass das Christentum die Denkkraft nicht hemmt, sondern befördert.

Was aber die Gebiete der Kunst angeht, so sei nur daran erinnert, dass der grösste Musiker, J. S. Bach, ein gläubiger evangelischer Christ war, und dass Michelangelo sich am Abend seines Lebens zum evangelischen Glauben durchgerungen hat.



Wenn Kant von Naturell und Temperament sagt, dass sie anzeigen, was sich aus dem Menschen machen lässt, so stecken sie dem Werden des Individuums eben doch auch bestimmte Schranken. Nun kann zwar jeder Mensch ein Kind Gottes werden. Aber bei vielen stellt das Naturell wie schon der Bekehrung, so auch der Heiligung ganz besondere Schwierigkeiten entgegen. Obgleich in dieser Hinsicht Bedenken betreffs der göttlichen Gerechtigkeit erhoben werden, so ist doch die Tatsache ganz unleugbar, dass ein Naturell für die Heiligung günstiger disponiert, eins mehr zu überwinden bietet wie das andere. Jene Bedenken hinsichtlich der göttlichen Gerechtigkeit sind aber darum gegenstandslos, weil kein Naturell dem Geist Gottes unüberwindlich ist, und bei wirklicher Hingebung an ihn grössere Schwierigkeiten des Naturells auch durch grössere Gnadenkräfte aufgewogen werden, die freilich in Treue und Gewissenhaftigkeit verwandt sein wollen. Die Durchgeistigung der verschiedenen Formen des Naturells gibt der Geschichte des christlichen Lebens wie der Menge christlicher Lebensbeschreibungen die wohlthuende Fülle unendlicher Mannigfaltigkeit.

Ein schwankendes, wetterwendisches, dem Wechsel zugeneigtes Naturell, das unter dem Übergewicht des Gefühls- und Trieblebens steht, wie z. B. das des Durchschnittsnegers, gewinnt sehr schwer eine Stetigkeit der Heiligung: ein Auflodern himmelandrängender Gottesliebe wechselt bei solchen Naturen gelegentlich mit gänzlichem Irrewerden an Gott und sich selbst. Ferner ist bei grübelnden, zu unaufhörlicher Zweifelsucht neigenden Naturen Festigkeit der Überzeugung schwer zu gewinnen. Eigensinnige Naturen verrennen sich gelegentlich in ihre Neben- und Abwege so, dass ihnen ihre Sonderlichkeiten wichtiger werden als das Evangelium.

Zweifellos haben manche an den Schwierigkeiten ihres Naturells schwere Hindernisse. Aber dass sie nicht besser überwunden werden, liegt doch nur daran, dass die Vorbehalte der Weltliebe und des Eigenwillens die gesunde Entwicklung hemmen. Wo der volle Ernst der Heiligung waltet, ist dem Geist Gottes nichts unüberwindlich.

Trotzdem ist es die hier anzuerkennende Schwierigkeit, die Missionsgesellschaften das Recht gibt, in manchen Gebieten die Selbständigmachung der Gemeinden zu verlangsamen.

Da jedes Temperament die Einseitigkeit eines Mangels nicht nur, sondern auch einer Kraft darstellt, schliesst die Durchgeistigung desselben zwar eine Bekämpfung des Mangels und in dieser Hinsicht auch eine Ergänzung der Einseitigkeit in sich, fordert aber darum nicht etwa eine Abschleifung, die Beseitigung der Eigentümlichkeit bedeutete, sondern eine Kraftent-

wickelung, welche die besondere Ausstattung für den Dienst des Reichs Gottes lebendig macht. Es gibt Temperaments-Schwächen und -Sünden, und es gibt Temperaments-Vorzüge. Die Temperamentsmängel bedürfen der Ausgleichung, die Temperamentsauswüchse der Eindämmung. Die eigentümlichen Gaben des Temperaments wachsen aber nicht ohne weiteres von selbst, sie können verkümmern oder unter den Fehlern verloren gehen, bedürfen daher der Pflege, Übung und Entfaltung. Die Durchgeistigung der christlichen Persönlichkeit fordert, dass die Begabung mit göttlichen Kräften nicht neben dem Temperamentsleben stehe, wie bei vielen Christentum und Naturell zwei zusammengeleimten Brettern gleichen, sondern es durchdringe und durch die Weihe christlicher Lebensbestimmtheit zu gottgemässer Betätigung erhebe.

Kant (Anthropologie, B. 7. S. 608ff.) hat die Temperamente eingeteilt in Temperamente des Gefühls (sanguinisches, melancholisches) und Temperamente der Tätigkeit (cholerisches, phlegmatisches), beides nach Seiten der Erregbarkeit oder der Abspannung der Lebenskraft. Diese Einteilung ist richtig, wenn man statt Tätigkeit Trieb einsetzt. Denn das Temperament bezeichnet die physisch bedingte psychologische Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins oder des Gefühls- und Trieblebens, aus der in bestimmter Gesetzmässigkeit Seelenbewegungen entspringen. Hinsichtlich des Gefühls wie des Triebes aber kommt in Betracht das Insichbarren und Ausschliessen.

Hiernach ist im sanguinischen Temperament durchschlagend die schnelle und lebhaftige Erregbarkeit des Gefühls in der Richtung nach aussen, ohne dass derselben innerliche Nachhaltigkeit entspricht; schnell bewegt zu Freude und Schmerz, eilt dieses Temperament (des Leichtblütigen nach Kant) doch schnell hinweg über beides. Das melancholische Temperament (des Schwerblütigen nach Kant) hat die nicht schnelle, aber tiefgehende Erregung des Gefühls, das in sich in einer bestimmten Richtung seiner Schwingungen in Bewegung gesetzt wird; demselben eine besondere Neigung zur Traurigkeit zuzuschreiben, liegt kein berechtigter Grund vor, wohl aber eignet ihm vermöge der Nachhaltigkeit der Gefühlsrichtung ein gewisser Ernst.

Dem cholerischen Temperament (nach Kant des Warmblütigen) eignet die kräftige, stossweise Bewegung in der Richtung des Triebes nach aussen; rasch zu tatkräftigem Eingreifen bereit, folgt es leicht jedem neuen Impulse ohne hinreichende Stetigkeit des Beharrens. Dagegen ist der Trieb des Beharrens bezeichnend für das phlegmatische Temperament (nach Kant des Kaltblütigen), das nur langsam Impulse von aussen aufnimmt, mehr von innen heraus in gleichmässiger Richtung bewegt wird. Dem Temperament ohne weiteres Faulheit zuzuschreiben, ist psychologisch unrichtig; nicht Neigung zur Untätigkeit (die nur Temperamentsfehler, aber nicht durchgängiges Charakteristikum ist), sondern die

anhaltende Gleichmässigkeit der Richtung des Triebes bestimmt die Eigenheit desselben.

Obgleich die Durchgeistigung des Temperaments sittliche Ermässigung und Ausgleichung in sich schliesst, welche die Eigentümlichkeit desselben unter der Selbstzucht in gewisser Weise verhüllt, ist doch die Eigenart sowohl in der Kraft wie in den Schranken der Individualität in der Regel für Näherstehende ziemlich deutlich erkennbar. Bei den Aposteln treten die vier Temperamente in Petrus, Johannes, Paulus, Jakobus ziemlich deutlich hervor.

Das sanguinische Temperament ist das Temperament der leichten Erregbarkeit, daher auch der raschen Empfänglichkeit für äussere Eindrücke, des schnellen Aufwallens und stürmischen Fortgerissenwerdens, unvorbedachter Überstürzung und unüberlegter Augenblickeinfälle. Als solches unterliegt es den Gefahren des Wankelmuts und der Unzuverlässigkeit, der Oberflächlichkeit und des Leichtsinns. Es hat den Vorzug einer gefälligen Liebenswürdigkeit, den Schein einer allzeit bereitwilligen Freundschaft mit Worten, die Ruhelosigkeit einer springenden Vielgeschäftigkeit. Durch den Geist Gottes geweiht und verklärt, disponiert es zu sorgloser Glaubenskühnheit, tatenfreudigem Optimismus, zur Aufgeschlossenheit christlicher Lebensinteressen, zum Pathos der Begeisterung, zu frischem Anfassen auch des Kleinsten, zu feinfühligem Verständnis aller Seiten des christlichen Lebens.

Das melancholische Temperament ist das Temperament weniger des tatkräftigen Handelns als der die Dinge zur eigenen Zuständlichkeit in Beziehung setzenden Gefühllichkeit, infolgedessen der reflektierenden Lebensbeobachtung, welche die äussern Eindrücke innerlich lebendig verarbeitet, und der gestaltenden Phantasie, welche die Bilder der Aussenwelt mit Rücksicht auf den eigenen Lebensgehalt sich zurechtlegt, also das Temperament der grübelnden Sinnigkeit, des Hingegebenseins an Stimmungen. Es unterliegt den Gefahren der Selbstverzärtelung, der Entschlussunfähigkeit, der tatenlosen Bedenklichkeit, des verschlossenen Misstrauens; wie es einen phantastischen Optimismus erzeugen kann, der sich über die Notwendigkeit des Handelns dadurch hinweghilft, dass er in Gedanken die Welt nach seiner Auffassung zurechtschiebt, so auch einen weltverurteilenden Pessimismus, der sich des Handelns entschlägt in trüber Zerfallenheit mit sich und den Menschen. Es hat den Vorzug sinnender Innerlichkeit, überlegter Vorsicht, der Klarheit in Grundsätzen. In die Zucht des Geistes genommen, qualifiziert es zu christlicher Gemütsiefe, warmer Innigkeit der Gottes- und Menschenliebe, zu heiliger Wehmut im andauernden Ernst der Busszucht, zum klarsten Ernst in der Beurteilung von Menschen und Verhältnissen, zu Nachhaltigkeit in der Treue und gewissenhafter Pflichterfüllung. Man nennt dieses Temperament auch wohl das sentimentale. Und in gewisser Weise

verdient diese Bezeichnung den Vorzug, da populär unter Melancholie Trübsinn verstanden wird.

Während das sentimentale Temperament sich zu den Verhältnissen so beobachtend verhält, dass die eigene Zuständigkeit sich den bestehenden Mächten einfügt, betrachtet das cholerische Temperament die Dinge, wie sie durch Tatkraft gestaltet werden sollen. Dieses Temperament ist das Temperament schnell auflodernder Leidenschaft und stürmischen Eingreifens, daher das Temperament, das am meisten Einwirkung auf die Aussenwelt sucht, um sie nach den Anregungen der Vernunft umzugestalten und nach den Antrieben des Willens zu beherrschen. Es schliesst in sich die Gefahr zornigen Aufkochens, der Rücksichtslosigkeit und Gewalttätigkeit, des Ehrgeizes und der Herrschsucht, rennt darum oft an die harten Schranken der Wirklichkeit an und disponiert daher wenig zum Glück. Aber es befähigt zu eingreifender Energie, zu tüchtiger Krafteinsetzung und kühnem Mut bei Verfolgung der ins Auge gefassten Zwecke. Vom Geist abgedämpft und geklärt, dient dieses Temperament bahnbrechender Auffassung der Aufgaben des Reichs Gottes, freudiger Tatkraft der Weltüberwindung, organisatorischer Gestaltung der Verhältnisse.

Während der Choleriker in seinem Handeln oft etwas Sprunghaftes zeigt, ist das phlegmatische Temperament das Temperament des gleichmässigen Beharrens. Denn konstitutiv für dasselbe ist die Befriedigung des Selbstgefühls in sich, das den Lebenstrieb weniger durch Anregung von aussen in Bewegung setzen lässt, als vielmehr von innen heraus in Bewegung setzt in der anhaltenden Richtung einmal aufgenommener Strebungen. Es ist also das Temperament der überlegten Besonnenheit und kampflosen Seelenruhe, der massvollen Würde und überlegenen Grandezza. Die Gefahren desselben sind nachlässige Trägheit, gleichgültiges Gehenlassen, satte Herzenskälte und schläfrige Stumpfheit, schlauer Eigensinn und nachträgisches Wesen, die Vorzüge sind ausdauernde Zähigkeit, unermüdliche Beharrlichkeit, selbstgewisse Überlegtheit, kluge Unerschütterlichkeit. Vom Geist durchdrungen, befähigt es zu masshaltender Besonnenheit und sicherer Folgerichtigkeit, stiller Gelassenheit und unparteiischer Gerechtigkeitsliebe, friedliebender Vermittelung. Was der Choleriker beginnt, setzt am besten der Phlegmatiker fort.

Die Züge des Sanguinikers im werdenden Petrus nachzuweisen ist leicht, sein schnelles Feuerfangen (Matth. 14,28), die rasche Entschlussfähigkeit, die anderen vorangeht (Mark. 1,17. 8,29. 14,31. 54. Joh. 6,68. Joh. 18,10. 15. 20,6. 21,7), das unüberlegte die Worte auf der Zunge Haben (Mark. 8,33. Joh. 13,6ff.), das Aussprechen dessen, was andre denken (Mark. 10,28), das Erfülltsein vom Augenblick (Mark. 9,2. Luk. 5,8), das übereilte Versprechen (Mark. 14,29. Joh. 13,37), der Wankelmuth (Mark. 14,66ff. Joh. 18,16ff.), das plötzliche Umschlagen (Mark. 14,72. Joh. 13,9). Und selbst nach Pfingsten sind einzelne Mängel des sanguinischen Temperaments noch deutlich erkennbar, wie die Unzuverlässigkeit des Wankelmuths selbst in Sachen der Überzeugung



ihm (Gal. 2,11 ff.) den schweren Vorwurf der Heuchelei einträgt. Aber auf der andern Seite treten auch die Vorzüge des Temperaments beim Apostel glänzend hervor, die Kühnheit der Initiative (Apg. 2,14. 3,4 ff. 12. 8,14 ff. 10,5 ff. 11,5) und die schnelle Entschlussfähigkeit (15,7 ff.), der tatenfreudige Wagemut (Apg. 4,8. 19. 5,29) und das fröhliche Ertragen der Leiden (Apg. 5,41), wie denn auch der erste Petrusbrief durchweg dieses elastische Temperament widerspiegelt.

Ist Petrus ein Held des Handelns, so Johannes, einer der „Donnersöhne“, ein Held der Gedanken. Wie er Feuer auf den unempfänglichen Samariterflecken herabfallen lassen wollte (Luk. 9,54), so hat er in der Apokalypse Himmel und Hölle in Bewegung gesetzt gegen die Feinde des Reichs Gottes. Im Handeln hinter Petrus zurücktretend, hat er im Evangelium und in den Briefen das Evangelium in einer Tiefe und Kraft erfasst, wie kein anderer. In seiner sinnigen Hingebung dem Herzen des Herrn am nächsten stehend, hat er seine Herrlichkeit am feinsten und geistvollsten verstanden. Die Wärme der Gottesliebe hat er mit der Kraft innerster Empfindung zum Ausdruck gebracht, die Gewissheit des weiterobernden Glaubens mit kühnstem Optimismus gefeiert. Von seinen Taten und Erfolgen wissen wir wenig. Zuerst neben Petrus stehend, wirkte er später im Missionsgebiet des Paulus.

Die herausfordernde Art des cholerischen Temperaments zeigt der Apostel Paulus darin, dass er die Gegensätze des apostolischen Zeitalters entfesselt und zum Aufeinanderplatzen gebracht hat. Mit derselben Energie, mit der er die Gemeinde verfolgt hatte (1. Kor. 15,9), vertrat er dann das Evangelium. Und mit bahnbrechender Kraft setzte er sein Leben ein als der Mauerbrecher, der in dem Wall des Heidentums im ganzen römischen Reich Bresche zu legen suchte. Aber die Schäden des heidenchristlichen Missionsgebiets im nachapostolischen Zeitalter rühren doch zum guten Teil daher, dass Paulus nach seiner eigentümlichen Gabe 1. Kor 3,10 grundlegend wirkte und das Weiterbauen anderen überliess, wenn auch gelegentlich, wie in Korinth und Galatien, bei hervorretenden Schäden eingreifend. Auftauchende Differenzen sucht er nicht mit kluger Vorsicht zu umgehen, sondern in klarer Auseinandersetzung zum Austrag zu bringen Gal. 2,2 ff. Unbesorgt, sich Feinde zu machen (Apg. 21,20 ff.), vertritt er mit ungebeugter Energie die Klarheit der Grundsätze. Und wo er die Gegner nicht hindern kann, weiss er doch auch ihrem Wirken noch eine gute Seite abzugewinnen (Phil. 1,18).

Die ruhige Gleichmässigkeit des Phlegmatikers tritt uns in dem, was wir aus dem Leben des Jakobus, des Bruders des Herrn, wissen, wie aus seinem Briefe entgegen. Schwer zum Glauben kommend, bleibt er auch als Jünger mit einem Fuss im Judentum stehen, um wesentlich mit alttestamentlichen Mitteln das Christentum aufzufassen. Wo im Verhältnis des Alten und Neuen Testaments Paulus vorwiegend den Gegensatz betonte, sah Jakobus wesentlich den Zusammenhang. In ruhiger Würde die judenchristliche Gemeinde leitend, weiss er bei prinzipiellen Differenzen das vermittelnde Wort zu finden (Apg. 15,12 ff.), das wenigstens vorläufig Ruhe schafft. Und wenn er später ruhestörende

Irrlehrer in ihre Schranken weist (Jak. 2,14 ff.), so spricht er doch mit grosser Deutlichkeit aus, wie lästig ihm alle Disputationen waren (Jak. 3. 4). Paulus war das Element der Bewegung im apostolischen Zeitalter. Jakobus wollte Ruhe haben. Aber für die von Petrus und andern begründeten Gemeinden war er der Leiter würdevoller Auktorität

Die harmonische Mischung aller Temperamente vereinigt die Person Jesu Christi in sich. Es ist unmöglich, ein einzelnes Temperament so bei ihm nachzuweisen, dass es sich wirklich durchführen liesse. Die wogende Begeisterungsfähigkeit (Mark. 3,21) und der kühne Optimismus (Joh. 4,35) des Sanguinikers, die tiefgründige Sinnigkeit (Matth. 13 u. s. w.) und Innigkeit des Melancholikers, die herausfordernde Kraft (Joh 2 Matth. 23) des Cholerikers und eine Seelenruhe, wie sie wenige Phlegmatiker erschwingen (Matth. 8,24), verbinden sich zu einem einheitlichen Bilde innerer Geschlossenheit, das Jesum als Zentralindividuum zeigt, wie es allen noch so verschieden gearteten Temperamenten vorbildlich dienen kann.

## 2. a) Die Ausbildung des Gefühls.

Das Gefühlsleben ist zu einem Faktor in der Menschheitsgestaltung erst durch das Christentum geworden. Äusserung starker Affekte und Leidenschaften haben Dichtung und Kunst auch auf ausserchristlichem Boden dargestellt. Aber Tiefe und Wärme des Gefühls ist erst durch die christliche Wertung der Gottes- und Menschenliebe zur Entfaltung gekommen und in ihrem Gehalt und ihrer Bedeutung begriffen. Da die Religion vorwiegend ihren Sitz im Gefühl hat, ist mit echtem Glaubensleben Ernst und Tiefe des Gefühls notwendig verbunden: indem dasselbe Gott ergreift in der Erfahrung des Herzens (Röm. 10,10), und das Gemüt sich in die Liebe Gottes und Jesu Christi aufgenommen weiss, wird das Gefühl in seiner Stärke lebendig, in seinem Wert für den Gesamtgehalt der Persönlichkeit gewürdigt, in seiner Reinheit (Matth. 5,8) und Wahrheit geklärt. Ein Seelenleben, das des Gefühlsgehalts entbehrt, hat die vorwiegende Richtung nach aussen, ermangelt damit der Konzentration und infolgedessen der Persönlichkeitsdurchbildung; die Persönlichkeit hat die Einheitskraft im Gefühl. Ein Mensch ohne Gefühl taugt nichts. Ein Christ ohne Gefühlsleben wird zum Heuchler. Daher fordert die Heiligung steigende Herzens- und Gemütsbildung, aber nicht bloss in dem Sinne, dass die Tiefe und Wärme des Gefühls an Stärke wachse, sondern auch dahin, dass einseitige Gefühligkeit abgestimmt werde zugunsten der Klarheit und Wahrheit des Gefühls. Innigkeit und Reinheit des Gefühls bezeichnet darum den Abstand des Christlichen vom Ausserchristlichen. Die Ethisierung des Personlebens hängt in hervorragender Weise von der Durchgeisti-

gung des Gefühls ab, welche den christlich sittlichen Takt, die Gleichmässigkeit des Handelns und die Ungezwungenheit (die Natürlichkeit) des Sichgebens bestimmt. Durch sie gewinnt das Wesen des Gläubigen das Wohltuende —, das freilich nur bei ethischer Gesinnung rechter Empfindung begegnet, beim Unglauben dagegen oft auf den Widerwillen gegen die Weihe des Innern stösst, die einfach durch ihre tatsächliche Existenz als ein Gericht über die Profanität empfunden wird.

Schon beim natürlichen Menschen ist Mangel an Herzens- und Gemütsbildung ein empfindlicher sittlicher Mangel, dem Taktlosigkeit, verletzendes Wesen, Roheit, Aufdringlichkeit einerseits und misstrauische Zurückhaltung andererseits, Zynismus und fade Witzigkeit, Prüderie und Verschiebung der Grenzen zwischen Heiligem und Profanem, Reinem und Unreinem entsprechen. Christliche Gefühlsbildung schliesst nicht nur mit der Kraft ursprünglicher Empfindung alles Unreine und Gemeine aus, sondern bewahrt auch vor Frostigkeit wie haltloser Vertraulichkeit, dem hochtrabenden wie dem zugeknöpften Wesen, vor Bitterkeit und rohem Spott, verletzender Ironie und beissendem Sarkasmus. Öde und harte Herzenskälte ist mit durchgebildetem Christentum völlig unvereinbar, das ebenso die Kühle der blossen Verstandesrichtung wie die Kahlheit der blossen Willensrichtung überwindet. Wiederum aber soll auch die Wahrheit des Gefühls die Einseitigkeit des blossen Gefühlschristentums ausschliessen: nicht bloss theatralisches Anempfinden und sich selbst täuschende Gefühlsmake, sondern auch Gefühlsschwelgerei und Gefühlsschwärmerei soll der Nüchternheit fern bleiben. Die Tuerei einer gekünstelten Gefühligkeit, die Tränenseligkeit wie die Zärtlichkeitskindlichkeit haben oft das Christentum geschädigt.

#### b) Die Schulung des Willens.

Indem Schleiermacher geneigt war, die Frage, ob der Wille auf sich selbst wirken könne, zu verneinen, sah er in der Sitte, sofern sie in der Kirche herrscht, Schule, Bildungsanstalt für die Willenstätigkeit der Einzelnen, indem dieselbe durch das, worin sie der Gemeinsamkeit schon angehören, auf sie als Objekte ihrer Tätigkeit wirkt (Chr. Sitte. S. 390 f.). Ist nun aber Bildung des Willens durch sich selbst unter dem Gesichtspunkt zu fordern, dass ohne die Absicht der Selbstbildung die Einwirkung der kirchlichen Gemeinsamkeit keine Schulung des Willens ergeben würde, sondern höchstens ein naturhaftes Wachstum vor zweifelhaftem Wert, so vollzieht sich dieselbe nicht bloss in direkter Beeinflussung, sondern am wirksamsten in der Erfüllung der Willenskraft mit göttlichem Geistesgehalt. Klafft auch im Gläubigen noch oft der Zwiespalt zwischen Sollen und Können (Röm. 7, 19 ff.), zwischen Wissen und Tun (Joh. 13, 17),

so befähigt die Durchsättigung mit der Kraft des Heiligen Geistes den Willen zur Ausführung der ihm einwohnenden Antriebe, indem der Geist ihn von den ihm anhaftenden Hindernissen des Fleisches, der Eigenliebe und der Selbstgefälligkeit freimacht. Abgesehen von Naturell und Temperament, welche die Lebensrichtung in bestimmte Bahnen drängen, hemmt in jedem Menschen den sittlich bestimmten Willen die von Gott absehnende Neigung, eigene Wege zu gehen (Matth. 16,23). In dem Masse, wie der Heilige Geist die Gesinnung an Gott bindet und den Lebenstrieb von der Richtung selbsterwählter Wege löst (Joh. 7,6 u. s. w.), wird der Wille frei für die sittliche Vollziehung des Willens Gottes. Immer aber kommt es bei der Empfänglichkeit für den Geist darauf an, dass auch die Heiligung bewusst die Abschüttelung von Launen und Velleitäten, von dem Wechsel stossweiser Ansätze und dem täuschenden Schein halber Erfolge vollziehe und Eigensinn und Starrheit, Hartherzigkeit und Hartköpfigkeit ausschliesse.

c) Die Pflege der Einbildungskraft.

Die Phantasie oder Einbildungskraft enthält als reproduktive oder produktive Kraft der Vorführung von Anschauungsbildern den Inhalt dessen, was das seelische Interesse weckt. Vermöge der Gegenstände oder Vorgänge, die sie dem Vorstellungsvermögen vorführt, bestimmt sie das Gefühl, reizt den Trieb, bestimmt den Willen in Form von Lahmlegung oder Anspornung und bietet der Erkenntnis den Inhalt oder die Formen der Gestaltung; in all diesen Beziehungen ist sie von einschneidender sittlicher Bedeutung, da das Handeln sich zu einem guten Teile nach dem bestimmt, was der Einbildungskraft in idealem Licht oder begehrenswertem Reiz vorschwebt. Viele Sünden gedeihen nur darum, weil die nicht mit ernstesten Lebensaufgaben erfüllte und doch rege Phantasie sich mit irgend etwas beschäftigen muss und sich, weil sie nicht in Handlungen befriedigt wird, auf den Genuss wirft: notwendig ist darum „Müssiggang aller Laster Anfang“. Nun ist ja freilich die Kraft und Eigenart der Phantasie in verschiedenen Individuen sehr verschieden. Da auf ihr die Kombinationsgabe wie die Gestaltungs-gabe ruht, gibt es weder hervorragende wissenschaftliche noch künstlerische Befähigung noch überhaupt eine, in der produktive Aktivität erforderlich ist, ohne Tiefe und Kraft der Phantasie. Zu wirklicher Leistungsfähigkeit gehört aber nicht bloss Reichtum der Einbildungskraft entweder überhaupt oder in bestimmten Beziehungen (wie z. B. jemand dichterische haben kann ohne



plastische und umgekehrt u. s. w.), sondern auch die Fähigkeit, sie zu beherrschen und in das Bett gesunder Tätigkeit zu leiten; nur so wird die Begabung der Gemeinschaft in erspriesslicher Weise sittlich dienstbar im Beruf. Aber auch zur sittlichen Selbstbildung ist hinsichtlich der Einbildungskraft die Konzentrationsfähigkeit unerlässlich. Ohne diese kann es zu einem geordneten Innenleben niemals kommen, darum auch nicht zu einem einheitlichen und kräftigen Glaubensleben. Bei vielen Gläubigen ist es so, dass das Herz sich wohl an Gott in Jesu Christo gebunden weiss, dass aber die Einbildungskraft in allen möglichen Bildern des Genusses und des Weltsinns umherschweift. So lange diese Zwiespältigkeit des Innenlebens anhält (Jak. 1,8), fehlt die Geschlossenheit des christlichen Charakters, welche Durchgeistigung der Einbildungskraft unerlässlich erfordert.

Die Beschäftigung der Phantasie („Wo weilen, wenn nicht die Arbeit beschäftigt, die Gedanken?“ „Welche Gedanken lenken von der Arbeit ab?“ „Was für Luftschlösser baut man am liebsten?“) ist für die Heiligung viel wichtiger, als man gemeinhin annimmt. Viele Männer, die sich für Gläubige halten, kennen in ihren Mussestunden kein andres Spiel ihrer Einbildungskraft als die Bilder ihrer Geldgier, ihres Ehrgeizes u. s. w. Viele Frauen, die sich gut christlich dünken, leben mit ihrer Einbildungskraft in geselligen Genüssen und Erfolgen. Bei solchen zweiseeligen Menschen (Jak. 4,8) steht auf der einen Seite das religiöse Bedürfnis, vielleicht gar die religiöse Gesinnung, auf der andern Seite lebt die Einbildungskraft in der Welt und ihren Gütern. Es kann sogar sein, dass kirchliche Aufgaben ihre Stelle in der Phantasie haben, und dass diese Bilder nur Bilder des Ehrgeizes und der Herrschsucht sind wie andere auch.

Zur Zucht der Phantasie gehört, dass niemals — wie das so oft im Katholizismus geschehen ist — das Phantasieleben schon für Religiosität gehalten wird und Eingebungen der Phantasie unbesehen für Offenbarungen ausgegeben werden. Die Phantasie hat für die Religiosität immer nur begleitenden Wert. In erster Linie ist die Religion Sache des Gefühls; in zweiter Linie ist sie getragen von Vorstellungsgelalt und das Handeln in Bewegung setzend. Wo die Phantasie sich an die erste Stelle drängt, wird die Religion in sich korrumpiert. Das ist in der Mönchsreligion oft der Fall gewesen. Aber auch in der Volksreligion herrscht das Phantasieleben in der Teilnahme an der Messe und im Heiligenkult. Die kritiklose Annahme der Offenbarungen der Phantasie beschenkt die katholische Kirche mit Wallfahrtsstätten wie Lourdes.

#### Traum.

Der Traum ist die Kritik des Lebens. Vieles würde man nicht träumen, wenn nicht die Einbildungskraft in dieser Richtung lebendig

wäre. Was man nicht träumen darf ohne Sünde, darin soll die Phantasie nicht leben. Es ist eine grundverkehrte Ansicht, dass man im Schlaf nicht sündigen könne. (In den Veden heisst es: „nicht einmal Schlaf bewahrt vor Sünde.“) Die sündig affizierte Einbildungskraft arbeitet, von Selbstbewusstsein und Willen losgelöst, im Schlaf selbständig weiter. Gerade der Traum ist also etwas eminent Ethisches.

Allerdings verläuft das Traumleben in manchen Beziehungen nach psychologischen Gesetzen, die der Selbstbeherrschung spotten. Diese psychische Gesetzmässigkeit ist noch nicht genügend erforscht, weil es an genauer Beobachtung und zuverlässigen Selbstbekenntnissen fehlt. Weitaus das Meiste aber ist ein getreues Spiegelbild der sittlichen Gesamtverfassung des Seelenlebens, nur dass man nicht meine, der Inhalt der Träume decke sich etwa an Umfang mit den vorwiegenden Interessen des Tages. Sondern erst auf Grund der Kenntnis jener allgemeinen psychischen Gesetzmässigkeit des Traumlebens lässt sich das Verhältnis des Inhalts desselben zum Inhalt des bewussten Seelenlebens feststellen.

### Wahnsinn.

Sehr viele Fälle von Wahnsinn haben ihren Grund in der Unfähigkeit zur Beherrschung der Phantasie. Behauptet die Heilkunde, dass jeder Fall von Irrsinn physisch bedingt sei, so ist doch festzustellen, dass viele physische Störungen des Organismus psychische Gründe haben. Z. B. die Zahl der Fälle von Geistesstörungen infolge von geschlechtlichen Verirrungen der Phantasie ist ausserordentlich hoch; die geschlechtlichen Vergehungen wirken eben physisch wie seelisch entnervend. Auch die sehr zahlreichen Fälle von Grössenwahnsinn wurzeln zu einem grossen Teil im Mangel an sittlicher Selbstbeherrschung.

Von Tieck ist bekannt, dass seine masslos ausschweifende Phantasie ihn wiederholt dem Irrenhause nahe gebracht hat, dass er aber, wenn er die Gefahr vor sich sah, immer noch die Zügelung der Einbildungskraft zu finden wusste, die ihn vor dem Zusammenbruch bewahrte.

Die Heiligung erfordert, dass die Einbildungskraft sich aus den Gebieten zurückziehe, die mit Sünde befleckt sind, wenigstens, soweit die beurteilende Vorstellung sie berührt, nicht mit persönlichem Wohlgefallen an ihnen verweile, dass sie sich nicht an Gemeinem oder Zweideutigem nähre, sich vielmehr in Reinem und Edlem bewege, und dass sie ihr eigenstes Gebiet im Reich Gottes finde. Wird sie wirklich vom Geist Gottes durchdrungen und angeeignet, so muss sie auch derartig von Jesu in ihrer Richtung und in ihren Interessen bestimmt werden (Röm. 14,7. 8), dass die vergeistigte Atmosphäre des Seelenlebens die Person zu einer Höhe erhebt, zu der nichts Niedriges aufreicht.

Abgesehen von den Berufsaufgaben und dem, was mit ihnen zusammenhängt, bieten Natur und Literatur, Wissenschaft und Kunst der Phantasie mannigfachen Inhalt reiner Art, die Gebiete der Moral und

Religion den positiven Inhalt christlicher Art. Über das Verhältnis von beidem lassen sich keine gesetzlichen Anweisungen geben. Vielmehr gehört das erste in die Sphäre des Erlaubten und bestimmt sich in vielen Fällen nach näheren oder weiteren Beziehungen zu den Berufsaufgaben. Aber das zweite wird natürlich nirgends ganz fehlen, und eine religiöse Beschäftigung der Phantasie könnte nur dann fehlen, wenn ein christliches Lebensinteresse nicht vorhanden, die christliche Färbung eben nur angefliegen wäre.

Die Erholung, die zur Gesunderhaltung des leiblichen und geistigen Lebens in gewissem Masse unerlässlich ist, daher die notwendige Ergänzung der Arbeit bildet und so sittliche Notwendigkeit an sich trägt, beruht, abgesehen von der physischen Ausspannung und Abspannung der sonst in Anspruch genommenen Kräfte, in einem entlastenden Gewährenlassen und einer ausgleichenden Beschäftigung der Einbildungskraft. Ist solche Erholung nicht nur sittlich berechtigt, sondern zur Erhaltung der geistigen und sittlichen Spannkraft erforderlich, so ist die Pedanterie, welche die Mittel der Erholung verwirft, abzulehnen. Spiel und Geselligkeit haben darum insoweit ihr Recht, als sie nicht sittlich zerstreuend wirken oder in Gefahr der Glaubensverleugnung bringen. Der Wechsel von Erholung und Arbeit empfängt seine christliche Regelung durch die Sonntagsfeier. Wahrhaft christliche Sonntagsheiligung wird daher der ganzen Erholung die rechten Bahnen weisen. Der geweihte Christ hat vermöge einer geheiligten Phantasie stets Sonntag.

Das Mass des Bedürfnisses nach Erholung ist schon physisch bedingt und bestimmt sich weiter nach dem besonderen Beruf und den Verhältnissen. Mit Rücksicht auf die soziale Abhängigkeit vieler ist die Durchführung der Sonntagsruhe unabweisbare sittliche Forderung für die Erhaltung der Arbeitskraft. Aber, abgesehen von dieser allgemeinen und grundlegenden Regelung des Verhältnisses von Arbeit und Erholung, ist das Bedürfnis der letzteren individuell in Inhalt und Umfang.

Hinsichtlich des Umfangs muss die Regel gelten, dass die Erholung nicht einen so grossen Raum einnehme, dass die Geschlossenheit der Charakterbildung dadurch beeinträchtigt wird. Übermässige Ausdehnung der Erholungszeit macht das Seelenleben zerfahren und beraubt den Willen der Tatkraft. Die sozialen Bestrebungen auf Einschränkung der Arbeitszeit sind teilweise unbesonnen, teilweise unsittlich, weil Menschen ohne Bildung nicht den Phantasieinhalt haben, eine grosse Ausdehnung freier Zeit ohne Sünde ausfüllen zu können, sondern dem Müssiggang verfallen, der in's Laster treibt. Nur die freie Zeit ist sittlich gesund, die der Mensch nach dem ihm eigenen Bildungsstand vermöge seiner Einbildungskraft ohne Sünde ausfüllen kann.

Was den Inhalt der Erholung anbetrifft, so dient schon der Wechsel der Arbeit der Anregung der Phantasie. Man sollte darum dem Arbeiter, dem man freie Zeit verschafft, in kleinem Landbesitz auch die Möglichkeit geben, durch Landbau die freie Zeit in einer seinem Bildungsstand angemessenen Weise zu verwenden.

Das allgemeinste und jedem zugängliche Mittel der Erholung ist der Naturgenuss. Die Gleichnisse Jesu atmen eine köstliche Fülle reicher Naturbeobachtung. Unfähigkeit zum Naturgenuss verrät in der Regel nicht nur geistige Öde, sondern auch moralische Unaufgeschlossenheit. Dem Christen geziemt Freude an der Natur als dem in der Fülle der Gestaltungen unendlich mannigfaltigen und in seinen Wundern nie ganz verständlichen Gebilde der Weisheit Gottes. Der Naturgenuss des Gläubigen, den in der Schöpfung der Odem Gottes umweht, vertieft sich im Bewusstsein seiner Allmacht und Weisheit zur Ehrfurcht der Anbetung.

Hinsichtlich der Erfüllung der Einbildungskraft mit geistigen Anschauungen macht schon die Notwendigkeit des Bibellesens die allgemeine christliche Volksschule zu einer sittlichen Forderung. Und für jeden gläubigen Christen muss die Beschäftigung der Phantasie mit Schriftinhalt grundlegende Forderung sein. Die engpietistische Beschränkung des Gläubigen auf Bibel und Erbauungsschriften ist beschränkt und, weil den Gläubigen ausser seiner Zeit stellend, der Fortwirkungskraft des Reichs Gottes in gewisser Hinsicht schädlich. Aber die Beeinflussung und Benutzung der Literatur ist wegen der Wichtigkeit der Nahrung der Einbildungskraft von weitgehender Bedeutung für die Geltung des Christentums. Der Christ von einer gewissen Bildungshöhe muss manches lesen, um es kennen zu lernen, ebenso der Diener des Worts, der letztere um das Schädliche zu bekämpfen, das Gute zu befördern. Aber innerlich sich am Gemeinen befriedigen, steht im Widerspruch zum Christenstande.

Ähnlich wie mit der Literatur steht es mit der Kunst.

Mögen aber die Gebiete, in denen der Sinn gern weilt, an sich völlig berechtigt sein, so werden doch alle die Phantasie ablenkenden Nebeninteressen unsittlich, wenn sie die Erfüllung der Berufsaufgaben erdrücken.

Manche Pietisten rühmen sich, Konzert, Spiel und Vergnügen völlig zu meiden, und fallen gelegentlich darum in so bedenkliche sittliche Verirrungen, weil sie der in manchen doch nun einmal sehr regen und stoffbedürftigen Einbildungskraft alle gesunde Bewegungsfähigkeit abgeschnitten haben. Harmloses Spiel, leichte Unterhaltung, lebensvolle Geselligkeit haben in der Beziehung, wie Luther es ausgesprochen hat, ihr Recht, dass sie zeitweilig den von schwerer Berufsarbeit eingengten Sinn zu einer gewissen Fröhlichkeit weiten und durch Ablenkung von der andauernden und durch Eintönigkeit übermüdenden Tätigkeit vor Schwermut und Niedergedrücktheit bewahren. Sogar ein gewisses Mass von Vergnügungen ist, nach der sozialen Stellung sehr verschieden, insofern berechtigt, als sie den auf dem Gemüt durch fortwährende Arbeit und unaufhörliche Beschäftigung lastenden Druck erleichtern in einem



Gewährenlassen der Phantasie, das in Wechselwirkung zu freudiger Gemütsstimmung steht. Eine solche Erhebung des Seelenlebens mittelst der Entfesselung der Einbildungskraft in einem ausser der notwendigen Tätigkeit liegenden leichteren Vorstellungsgehalt bewahrt den Christenstand vor der säuerlichen Stimmung, der kritischen Richtermiene, der ätzenden Schärfe, die oft durch Schuld solcher Leichenbitterfrömmigkeit Halbgläubigen oder Suchenden das Christentum als Grab jeder Freude und als Tummelplatz der Trübseligkeit erscheinen lässt. Das erste, was der Herr nach Joh. 1. 2 mit seinen neugewonnenen Jüngern tat, war, dass er sie zu einer Hochzeit führte, bei der er zum Spender des Weins wurde. Und auch später hat er an der Geselligkeit mit Gastmählern teilgenommen. So hindert auch die Christen nichts an unschuldigen Lebensfreuden: es ist falsche Gesetzmässigkeit, in jedem Scherzwort und in jeder fröhlichen Laune Weltlust zu wittern. Bekanntlich zanken sich die Menschen, wenn sie sonst nichts zu tun haben: viele Streitigkeiten der Gläubigen rühren nur daher, dass der Phantasie die nötige Ablenkung fehlt. Manche sittliche Vergehungen wurzeln darin, dass der Trieb nach Geselligkeit sich in Einseitigkeit verbaut.

Gerade hinsichtlich der Erholung kann nicht genug betont werden die individuelle Verschiedenheit des Bedürfnisses, aber auch der Fähigkeit, sie zu ertragen. Manche nehmen die Erholung nur als etwas Unvermeidliches, um sofort zur Tätigkeit zurückzukehren, andere wissen nie eine klare Abgrenzung von Tätigkeit und Erholung zu finden, andere werden sofort jeder Ablenkung zur Beute. Wenn aber viele an Weltfreuden nicht teilnehmen können, ohne in sie innerlich zu versinken, so liegt darin für den Christen die Mahnung, sich im Ganzen wie im Besonderen so zu bewahren, dass er sich nie an diese Welt verliert. Durch alles muss der Gläubige so hindurchgehen, dass er nie innerlich oder äusserlich seinen Glauben verleugnet.

### 3. Die Fortbildung der Erkenntnis.

Wenn schon hinsichtlich der Einbildungskraft die individuellen Verschiedenheiten leicht verkannt werden, so herrschen hinsichtlich der Durchgeistigung der Erkenntnis die grössten Unklarheiten, indem Geisteswirkungen mit natürlichen Gedankenbildungen verwechselt werden — eine Verwechselung, die schon in der Schwarmgeisterei des Reformationszeitalters schwere Verirrungen erzeugt und in der neueren Sektenbewegung grosse Verwirrung angerichtet hat. Es ist also ebenso wichtig, festzustellen, wie weit die Fortbildung der Erkenntnis als Geisteswirkung anzusehen ist, wie weit nicht, und wie weit sie als allgemein christliche, wie weit als besondere Berufsaufgabe anzusehen ist.

Insofern der Glaube an sich schon auch ein Erkennen Gottes und Jesu Christi in sich schliesst (Joh. 17,3. 1. Joh. 5,20), ergibt der Fortschritt der Heiligung in sich eine religiöse Vertiefung

dieser Erkenntnis. Und insofern Jesus die Wahrheit ist (Joh. 14,6. 18,37), bedeutet das Wachstum in Christo auch ein tieferes Hineinwachsen in die Wahrheit. Dieses Wachstum ist also religiös-sittlich bedingt. Da Gott die Liebe ist (1. Joh. 4,8), erschliesst sich die Erkenntnis des Wesens Gottes dem Gläubigen nur in dem Masse, wie er in der Liebe zunimmt (4,16). Eine Erkenntnis Gottes und Jesu Christi, die intellektuell betrachtet, eine tiefgehende Durchbildung hätte, würde also doch des christlichen Gepräges ermangeln, wenn sie nicht aus religiöser Wurzel entsprungen wäre; keine noch so hohen Vorzüge wissenschaftlicher oder philosophischer Art schützen also theologische Doktrinen davor, dem Gebiet der Weisheit dieser Welt (1. Kor. 2,6) anzugehören und damit des christlichen Werts zu entbehren. Christlichen Wert hat nur, was aus dem Geist Gottes entsprungen ist (1. Kor. 2,10); und seine Offenbarung (Matth. 16,17) erschliesst sich allein dem demütigen Glauben. Also wo ein empfängliches Offensein des religiösen Bewusstseins für die Wirkungen des Gottesgeistes vorhanden ist, da vollzieht sich die Durchgeistigung der Erkenntnis, die eine Fortbildung in christlichem Sinne bedeutet. Da nun im Glauben als solchem keimweise eine umfassende Anschauung von Gott, Welt und Menschheit liegt, da ferner in ihm der gottgemässe Massstab zur Beurteilung aller menschlichen Verhältnisse liegt, so muss eine solche Erneuerung der Vernunft unter der Umbildung durch den Geist (Röm. 12,2) eine Erkenntnis ergeben, die sowohl in religiöser (Eph. 3,18 f.) wie in sittlicher Hinsicht (Röm. 12,2. Eph. 5,10. 17) der Wirklichkeit der Gottesoffenbarung in der Natur und Geschichte entspricht. Da solche Erkenntnis dem religiös-ethischen intensiven Persönlichkeitsgehalt entspricht, ist sie nicht nach dem Mass der quantitativ extensiven Durchbildung zu beurteilen. Diese religiös-sittliche Einsicht war in höchstem Masse in den Aposteln entwickelt und kann in Form naiver Gewissheit und Sicherheit im einfachsten Christen so vorhanden sein, dass er an Ewigkeitswert alle Weisheit der Weisen weit überragt (1. Kor. 1,20 ff.). Zinzendorf hat gesagt: „Sobald einer weiss, dass sein Schöpfer sein Heiland sei, so kann er sein System gleich schliessen und dann achtzig Jahre alt werden und sein Lebtage keine Zeile dazu lernen und doch im Himmel ein Erzheiliger, ein Patriarch unter den Seligen sein“. Hieran ist jedenfalls dieses richtig, dass zum Christenstande das Erfordernis einer intellektuellen Befriedigung des Wissens- und Erkenntnistriebes, als ob diese an sich Ewigkeitswert hätte, nicht unerlässlich gehört; in der Beziehung

haben sich die alten griechischen Kirchenlehrer, die nach der Art von Clemens und Origenes im Gnostiker die Höhe des Christenstandes sahen, in einem prinzipiellen Irrtum befunden, der im Katholizismus im theoretischen Intellektualismus der Forderung des Fürwahrhaltens des Dogmas bis in die Gegenwart fortwirkt. Sondern zum Christenstande gehört nur die religiös-sittliche Erkenntnis, die den unerlässlichen Vorstellungshintergrund des Glaubens in sich schliesst, und für diese die im Fortgang der Heiligung steigende Vergewisserung und Klärung. Auf Grund dessen muss aber auch der Trieb fortschreitender Verdeutlichung und Vertiefung, mag er bei Einzelnen zurücktreten, bei anderen sehr lebendig sein, wenigstens als durchgängige Tendenz der Gemeinde angesehen werden, wie er denn von den Aposteln auch als allgemein christlicher Lebenstrieb angesehen und behandelt wird, nur dass die Einen sich mehr rezeptiv oder gar passiv, die Anderen mehr aktiv verhalten werden. Immer aber steht diese Fortbildung der Erkenntnis in Wechselwirkung mit dem Wachstum des Glaubenslebens. Wenn die Erkenntnis dem Leben voraus-eilt, so kann das einer noch nicht ganz in Wirklichkeit umgesetzten Tendenz, wird aber in der Regel fremder Anregung und Belehrung entspringen (Jak. 1,25). Wenn das Leben besser ist wie die Erkenntnis, so kann das aus mangelhafter Begabung sich erklären, kommt aber in der Regel aus kirchlichen Einflüssen. Das Normale ist, dass mit dem Wachstum des Glaubens und der Liebe vermöge des das Innenleben bewegenden Geistes (1. Kor. 2,10 ff.) die geistliche Weisheit und Einsicht zunehme (Kol. 1,9 ff.), welche sich der in Christo verborgenen Erkenntnisschätze bemächtigt (Kol. 1,27. 2,3) und ein völliges Verständnis des Willens Gottes (Phil. 1,9 ff. Eph. 3,18) gewinnt. Die richtige Erkenntnis Christi in religiöser wie ethischer Hinsicht gibt der im Herzen lebendige Christus (Eph. 3,17).

Kann nun schon der Trieb religiös-sittlicher Erkenntnis in den verschiedenen Individuen verschieden sein, so ist das Bedürfnis nach theoretischer Durchbildung derselben nicht christlich notwendig, aber christlich berechtigt. Da der intellektuelle Trieb, wo er lebendig ist, im Allgemeinen bereits abgesehen von oder neben dem Christentum tätig gewesen sein wird, so treten bei jener theoretischen Durchbildung auch Wechselbeziehungen mit dem ausserchristlichen Wissen und Erkennen ein. Mit grundsätzlicher Klarheit hat der Apostel Paulus festgestellt, dass die Erkenntnis, um christlichen Charakter zu bewahren, nicht das Übergewicht über Religiosität (1. Kor. 2,4 f.) und Moralität

(8,1) gewinnen darf, dass sie nicht dem Christentum fremde Elemente mit diesem verbinden (1. Kor. 2,7 ff.), am allerwenigsten ausserchristlichen Theoremen untergeordnet werden darf (Kol. 2,8 ff.). Im Unterschied von diesen Abwegen, die eine Verweltlichung der Erkenntnis bedeuten, vollzieht sich die Durchgeistigung der Erkenntnis in einer intellektuellen Fortbildung derselben, die vermöge des innerlichen Offenseins für den Heiligen Geist dem Wesen des Reichs Gottes wirklich homogen ist. (1. Kor. 2,7 ff.).

Die Geschichte der christlichen Erkenntnis zeigt die genannten Abwege in der Gesamtbewegung der christlichen Kirche seit dem nachapostolischen Zeitalter. Eine intellektualistische Überschätzung der Erkenntnis auf Kosten der Religiosität eignet dem Katholizismus wie dem Rationalismus. Vermischung christlicher mit ausserchristlicher Erkenntnis beginnt mit dem Judenthum, setzt sich in der altkatholischen Kirche vermöge der Verbindung jüdischer und heidnischer Impulse fort und geht durch das ganze Mittelalter in der Ineinandermengung antiker und christlicher Ideen fort. Die moderne Aufklärung ordnet das Christentum mehr oder minder verhüllt natürlicher Erkenntnis unter. Freilich ist auch im Verlauf der katholischen Entwicklung das spezifisch Christliche hervorgetreten, am kräftigsten in Augustin. Aber zur herrschenden Geltung ist es erst in der Reformation gekommen. Nun wirkt aber bei aller Erkenntnis unvermeidlich die dogmengeschichtliche Tradition mit. Infolgedessen drängt sich nur gar zu leicht auch bei voller Lauterkeit evangelischer Frömmigkeit fremder Stoff an. Und nur gar zu leicht wird etwas Überliefertes mit einer gewissen Selbstverständlichkeit als christlich genommen, eben weil es den Nimbus objektiver Geltung hat. So können Offenbarungen von Fleisch und Blut die Offenbarung Gottes verdrängen. Und je geringer das Mass wissenschaftlicher Bildung ist, desto leichter verdrängt unbewusste Abhängigkeit von der Überlieferung persönliche aus dem Geist stammende Überzeugung.

Mit vollem Recht hat darum Haarbeck (Kurzgefasste biblische Glaubenslehre. 2. Aufl. Neukirchen 1903) ausgesprochen, dass die moderne Gemeinschaftsbewegung nebst den verwandten Gebieten zur Gesundheit der Orientierung an einer Glaubenslehre bedarf. Vorwort I. II.: „Wie nötig es für alle diese Kreise ist, einen festen Grund der Lehre, eine klare Erkenntnis des Heils, einen Einblick in den ganzen Ratsschluss Gottes zu gewinnen, liegt auf der Hand. An vielen Orten macht sich der Mangel an Klarheit und Festigkeit in der Lehre deutlich fühlbar. Falsche Propheten durchziehen das Land und bringen Verwirrung in die Kreise der Gläubigen. Andere stellen statt Christus irgend einen besonderen Gegenstand, sei es Taufe oder Versiegelung oder Entrückung oder Krankenheilung u. dergl. in den Mittelpunkt und sondern ihre Häuflein aus dem Zusammenhang des ganzen Reiches Gottes ab. Da hilft dann keine Einzelbekämpfung, sondern nur eine gesunde Gesamtaufassung der ganzen heiligen Schrift.“



Indem nach dem protestantischen Formalprinzip der alleinigen Normativität der Heiligen Schrift die Glaubenserkenntnis sich gebunden weiss an die massgebende apostolische nach dem Grundsatz, dass die der göttlichen Offenbarung entsprechende Lehre inhaltlich nur Eine sein kann, gewinnt sie vermöge dieser Orientierung an den Urkunden der Offenbarung auch ein Moment des Wissens. Alle Erforschung des Sinns geschichtlicher Urkunden gehört aber in das Gebiet der Geschichtswissenschaft. Nun lehrt zwar die Reformation die Verständlichkeit der Heiligen Schrift (*perspicuitas scripturae sacrae* und *semet ipsam interpretandi facultas*), aber zugleich lehrt sie die Notwendigkeit wissenschaftlicher Vorbildung für die Diener des Worts als seine Ausleger in öffentlicher Vertretung der Kirche. Jene Lehre hat also den Sinn der Deutlichkeit des heilsnotwendigen religiös-sittlichen Inhalts auch für die Laien; diese aber erkennt die Tatsache an, dass geschichtliche Urkunden zu völligem Verständnis die wissenschaftliche Beherrschung der sprachlichen und geschichtlichen Mittel der Erklärung ihres Sinns fordern. Es ist anabaptistische Schwarmgeisterei, das letztere zu verkennen und auch die Beherrschung oder Ersetzung der wissenschaftlichen Erklärung der biblischen Schriften dem Heiligen Geist zuweisen zu wollen. Der Heilige Geist pflanzt Glauben, Liebe und Hoffnung, lehrt aber weder Hebräisch und Griechisch noch Geschichte. Wo aber sektirerische Schwärmerei auch das Wissen und Erkennen wissenschaftlicher Art aus dem Heiligen Geist ableitet, ist statt christlicher Erkenntnis ein trübes Gemisch kirchlich-biblischer Lehre mit willkürlichen persönlichen Einfällen und trüben Bruchstücken der dogmengeschichtlichen Überlieferung (so dass beide Momente in urteilsloser Harmlosigkeit in die Heilige Schrift hineingelesen werden) die unvermeidliche Folge.

Mit grundsätzlicher Unterscheidung der religiös-sittlichen Erkenntnis und der theoretischen, von denen jene an christlichem Gehalt dieser unendlich überlegen sein kann, ist also festzustellen, dass die Aufgabe der Erkenntnisdurchbildung individuell verschieden und den Gläubigen nicht in gleicher Weise gestellt ist. Zu verwerfen ist der schwärmerische Demokratismus, der mit Verkennung jenes Unterschieds jede Erkenntnis allen in gleicher Weise für zugänglich hält, aber freilich auch der hierarchische und wissenschaftliche Aristokratismus, der den Glauben in Abhängigkeit von kirchlichem Wissen oder philosophischer Erkenntnis stellen will.

#### 4. Die Bildung des ästhetischen Sinns.

Der ästhetische Sinn spricht sich aus im Interesse für ansprechende Darstellungen, das im Äussern irgendwie einen befriedigenden Ausdruck des Innern anerkennt und sich in der Wahrnehmung der dem Innern entsprechenden Gestaltungen selbst bereichert findet; er bezieht sich also auf das ganze Gebiet der Kunst mit Einschluss des Kunsthandwerks, des Schmucks und der Aufführungen. Kunst ist Darstellung des Seelischen in sinnlicher Form.

Der ästhetische Sinn beruht auf allgemein menschlicher Anlage, entspricht dem Triebe, inneren seelischen Gehalt in äusserer Form auszudrücken und sich zu vergegenwärtigen, und wird lebendig in der Befriedigung an solcher Darstellung und in der Befestigung und Bereicherung des seelischen Besitzes durch die äussere Darstellung. Darum verbindet sich überall schon in den einfachsten Kulturzuständen mit der Schätzung des Nützlichen, d. h. für bestimmte Zwecke der Lebenserhaltung Nötigen oder wenigstens Verwendbaren, die Schätzung des Schmucks, der nicht unmittelbar dem Nutzen dient, vielmehr oft sogar widerspricht. So umgibt denn der Mensch sich und seinen Aufenthaltsort mit Schmuck. Freude und Leid drängt zur Darstellung nicht bloss im Wort, sondern auch im Tun. Mit der Dichtung entsteht fast überall die Übung der Musik. Namentlich erweist sich die Religion als die tiefste Bewegungskraft des darstellenden Handelns in Poesie und Kunst. Und wenn die Religion öffentliche Kunstübung begründet, führt die Staatenbildung notwendig zu öffentlicher Kunstpflege weltlicher Form. Und beides wirkt dann mehr oder minder anregend auf die private Kunstpflege zurück. So gibt es tatsächlich so gut wie kein Menschenleben, das nicht in irgend einer Form von der Kunst berührt würde.

Die Durchgeistigung des seelischen Lebens muss notwendig auch den ästhetischen Sinn beeinflussen. Aber das Mass der Ausbildung des Geschmacks ist individuell. Die Stufenleiter der Kräftigkeit des ästhetischen Sinns kann ein sehr geringes Interesse oder eine hochentwickelte Freude an der Kunst aufweisen, ohne dass der sittliche Wert der Persönlichkeit dadurch Einbusse erlitte oder eine Steigerung erführe. Die Stufe des Kunstsinns verhält sich hiernach indifferent gegen den religiösen und sittlichen Wert des Individuums: man kann ein Minimum von Kunstsinne haben und doch auf der Höhe von Frömmigkeit und Sittlichkeit stehen, und man kann ein Maximum von Kunstsinne, ja, von künstlerischer Leistungsfähigkeit haben und doch auf einer sehr niedrigen Stufe religiös-sittlicher Kräftigkeit stehen. Ja, da bei vielen Kunstliebhabern und Künstlern vermöge der Überschätzung des ihr Interesse hinnehmenden Kunstgebiets sich das wirkliche Verhältnis der geistigen Werte völlig verschiebt, wird die Kräftigkeit des ästhetischen Sinns oft sogar zum Hin-

dernis religiöser Selbstbesinnung und sittlicher Selbstdurchbildung, wie ja in manchen Epochen die Kunstbewegung sich in einer der Religion wie der Sittlichkeit entgegengesetzten Richtung vollzieht (in der Regel analog einer gleichartigen Bewegung der Literatur). Dagegen kann es in einfachen Verhältnissen Gläubige geben, die bei völliger Gleichgültigkeit gegen die Kunst eine Kraft der Gottes- und Menschenliebe haben, die sie an Persönlichkeitswert hoch über alle Kunstschwärmer und Kunstfanatiker stellt.

Da aber die Kunst eine geschichtliche Macht ist, kann tatsächlich niemand in der Christenheit ohne irgendwelche Berührung mit der Kunst bleiben, mag er sich auch die Musik nur in Form des Kirchenlieds, die Architektur nur in der Form des kirchlichen Bauwerks nahe treten lassen wollen. In der Regel sind die Berührungen mit der Kunst doch viel weitergehend, als dem Einzelnen bewusst wird. Die Kunstsprache der Architektur redet in der Öffentlichkeit auch zu dem für sie Tauben. Erzeugnisse der Bildnerei schmücken die Plätze. Unzählige Reproduktionen der Erzeugnisse der Malerei eilen durch die Länder, so dass selbst die kleinste Hütte sich ihnen nicht verschliessen kann. Beim Einzelnen handelt es sich also nur um ein Mehr oder Minder. Aber im Unterschied der Konfessionen entstand die grundsätzliche Frage der Verwendung der Kunst zum Schmuck der Kirchen und im Dienst des Kultus dadurch, dass der Katholizismus im Gefolge antiker Religionsübung nicht nur Erzeugnisse der Kunst zu Gegenständen der Verehrung erhoben, sondern auch durch die Ausbildung eines als in sich wertvoll angesehenen Kultus eine weitgehende Ästhetisierung der Religion vollzogen hatte. Als Reaktion gegen diese Paganisierung der Religion war die reformierte Abweisung aller Kunst aus den Gottesdiensten verständlich und berechtigt, aber doch nur, solange der Gegensatz gegen den Katholizismus das kirchliche Interesse bestimmte. Sachlich zutreffend war die lutherische Auffassung, welche die Kunst, soweit sie nicht Hindernis, sondern Förderungsmittel religiöser Erhebung ist, im Gottesdienst zum Dienst der Erbauung zur Geltung kommen lassen wollte. Mag sein, dass dieses massvoll konservative Festhalten des Berechtigten vielfach im Bilderschmuck der Kirchen Katholisches festgehalten hat, so trägt doch jedenfalls die auf alle Kunst verzichtende Kahlheit der Schönheit (Ps. 27,4) baren Gottesdienste den Bedürfnissen der Phantasie und des Gemüts nicht genügend Rechnung. Hierbei ist freilich mit grundsätzlicher Klarheit fest-

zuhalten, dass die Kunst niemals erbauen, d. h. das religiöse Bewusstsein fördern, sondern immer nur den ästhetischen Sinn anregen kann. Die modernen Bestrebungen, die darauf ausgehen, das Schwergewicht des Gottesdienstes statt in religiöse Erbauung in Kunstbefriedigung zu verlegen, vollziehen eine neue Ästhetisierung der Religion, die mit Auflösung des spezifisch Christlichen gleichbedeutend ist.

Grundsätzlich erkannte Calvin die Berechtigung der Kunst an, trotz des Missbrauchs derselben im Katholizismus. Inst. 1, 11, 12: *Neque tamen ea superstitione teneor, ut nullas prorsus imagines ferendas censeam. Sed quia sculptura et pictura dei dona sunt, purum et legitimum utriusque usum requiro.* Aber die Würdigung des ästhetischen Sinns ging ihm ab, wie schon sein Unterschied von Belehrung (die er der Darstellung historischer Vorgänge zugesteht) und Ergötzung (die er bei dargestellten Gestalten allein anerkennt) beweist. Für die Gotteshäuser verwarf er die Darstellungen von Vorgängen wie Gestalten, weil ihm die Geschichte zu beweisen schien, dass mit Bildern sich unvermeidlich abergläubischer Kult verbindet, und weil, wenn diese Gefahr vermeidbar wäre, er sie dem Zweck der Gotteshäuser widersprechend fand, deren Heiligkeit keine andern Bilder verträgt, als die lebendigen der Zeremonien göttlicher Einsetzung (1, 11, 13). Dieser letztere Gesichtspunkt steht aber in Widerspruch zu dem reformierten Prinzip, wonach ein Ort nicht heiliger ist wie der andere. Und wenn reformierterseits bei der Ablehnung der Kunst die Gefahr der Ablenkung betont wird, so findet diese doch nur statt, wo die Predigt an sich nicht fesselt. Die Kahlheit aber hat für viele etwas Störendes. Denn für die Erbauung kommen mancherlei Mittelzuflüsse in Betracht, die sie stören oder hemmen. Bekanntlich kann eine Taktlosigkeit oder Lächerlichkeit den Eindruck einer ganzen Predigt totmachen. Und für die Wirkungskraft des Worts Gottes ist es wichtig, dass der Gesamteindruck des Gottesdienstes weihevole Stimmung hervorbringt.

Die Bedeutung der Kunst im täglichen Leben sollte den Gläubigen die Wichtigkeit davon einleuchtend machen, dass die Heiligung auch das ästhetische Urteil verselbständige und kläre. Der Geschmack nämlich ist (soweit er überhaupt rege ist) durchweg sozial bestimmt. Der Glaube aber soll persönliche Unabhängigkeit begründen. Also sollten auch die Gläubigen sich von den Massenurteilen und Vorurteilen, wie sie in Kunstdingen zu herrschen pflegen, losmachen und in diesen für das eintreten, was vor wahrhafter religiös-sittlicher Gesinnung bestehen kann. Denn indem das darstellende Handeln einen gewissen Lebensinhalt zum Ausdruck bringt, wirkt es stärkend auf diesen zurück. Es ist also keineswegs gleichgültig, was man im Gebiet der Künste pflegt, was nicht. Dem gläubigen Christen geziemt das Ein-



treten für eine reine und edle Kunst. Und nichts hindert ihn, mit Geschmack und Schönheitssinn seine Umgebung wohltuend und harmonisch zu gestalten.

## 5. Die Pflege des Leibes.

Die Durchgeistigung des seelischen Lebens kann nicht ohne Einfluss auf die physische Organisation bleiben, wenn es wahr ist, dass die Seele fortwährend auf den Leib gestaltend wirkt oder, wie der Arzt Stahl es ausgedrückt hat, die Seele es ist, welche sich ihren Leib erbaut. Zu unterscheiden ist freilich die bewusste Pflege des Leibes von der unbeabsichtigten Folge der Seelenpflege für die Beschaffenheit des Leibes.

In ersterer Hinsicht gibt Paulus Röm. 13,14 die Anweisung einer Fürsorge für das Fleisch, die nicht der Entfesselung der Begierden dient. Ist hiermit jede Selbstverzärtelung ausgeschlossen, die in Wohlleben und Üppigkeit der Leibespflege, abgesehen von der dienenden Bedeutung für das geistige Leben, ein sich ins Physische verlierendes Wohlgefallen zuwendet, jede Selbsttherabsetzung, welche auf leiblichen Genuss, abgesehen von der Selbsterhaltung und der Erholung, einen den Geist niederdrückenden Ausbau sinnlicher Lust gründet, so muss im Gläubigen die bewusste Behandlung des Leibes bezwecken die völlige Indienstellung desselben in die Leitung des Willens als eines möglichst vollkommenen Organs des Geistes.

Dass alle Schlemmerei, Völlerei und Geilheit als unchristlich zu verurteilen ist, ist selbstverständlich; aber zu verurteilen ist auch der Fleischessinn des Wohllebens, die kraftzersetzende Faulheit der Lotterbetten, die unaufhörlich um sich besorgte Gesundheitshypochondrie, die Krankheit des Krankseinswollens sowohl wie die Krankheit des Gesundwerdenwollens um jeden Preis. Freilich ist die Gesundheit ein kostbares Gut, von dem geringschätzig zu reden keine Probe christlicher Glaubenshöhe, aber eine Probe geringer Urteilkraft ist. Ist die Gesundheit zu bewahren und zu erstreben als Bedingung der Leistungsfähigkeit, so tut der Christ das zu ihrer Erhaltung Notwendige, ohne zu vergessen, dass Gott der Arzt im höchsten Sinne und Ergebung und Freudigkeit in Gott das beste Heilmittel ist, und ohne einem falschen Vertrauen auf Menschen zu verfallen. Hygiene ist besser und wichtiger als Therapie. Der wahrhaft Gläubige sollte die Selbstbeherrschung haben, das zur Erhaltung seiner körperlichen Leistungsfähigkeit Notwendige aus eigener Selbstleitung heraus zu tun. Mangel an Willenskraft in dieser Hinsicht in das Gewand gläubiger Sorglosigkeit zu hüllen, ist heuchlerisch.

Steht es fest, dass die Willenskraft von massgebender Bedeutung für die geistige Beherrschung des Leibes ist, so muss um so mehr beim

gläubigen Christen erwartet werden, dass der vom Geist durchtränkte und gekräftigte Wille, selbst bei Schwächlichkeit oder Kränklichkeit, die Herrschaft über den Leib bewähren werde. Darum muss der Christ ohne weichliche Nachgiebigkeit gegen Anwandlungen der Schwäche und ohne ängstliche Rücksichtnahme auf Empfindungen und Gefühle die Selbstzucht zu erringen suchen, vermöge deren er es dahin bringt, dass der Leib in möglichst vollkommener Weise den Antrieben des Geistes gehorche.

Bei unüberwindlicher Krankheit oder Schwäche bewährt sich dieser Gehorsam darin, dass der Gläubige imstande ist, Gott zu lieben und zu loben, ohne sich durch leibliche Störungen zu dauernden Glaubensverstimmungen verführen zu lassen.

Abgesehen von der bewussten Beeinflussung des Leibes, die natürlich ihre bestimmten physischen Grenzen hat, vollzieht sich nun in einem durch den Geist geweihten Christenleben auch — unbeabsichtigt — im Gefolge der inneren Verklärung (Röm. 8,30), eine gewisse Leibesverklärung schon in diesem Leben. Ist der Christ von dem religiösen Gesichtspunkt geleitet, seinen Leib Gott zum Opfer darzubringen (Röm. 12,1) und zu einem Tempel des Geistes zu gestalten (1. Kor. 6,19), seine Glieder in den Dienst der Gerechtigkeit zu stellen (Röm. 6,19) und als Christi Eigentum zu behandeln (1. Kor. 6,15), so übt solche Gesinnung durchweg auch eine vergeistigende Wirkung auf den Leib aus. Oft ist leibliche Gesundheit die Folge der psychischen. In jedem Falle aber muss die Wiedergeburt mit der geistigen Umgestaltung auch die äussere Haltung darum umbilden, weil die Art sich zu geben ein Spiegelbild des Innern ist, und weil innerliche seelische Schönheit sich stets auch irgendwie körperlich ausspricht. Religiös frisch erhalten durch den Geist, erhält die Seele den Leib frisch in Rüstigkeit und Schwungkraft. Wo die Sonne Christi, die dem Glaubensleben den Erdenwandel zum Pilgerweg nach der Ewigkeit macht, den Zügen des Gläubigen Himmelsglanz verleiht (Bengel), leuchtet der Christ nach Matthias Claudius' Wort als „der Mann, den Mondstrahl im Gesicht“.

Haltung, Gebärde, Ton sind ein Spiegelbild des Inneren. Ein Auge gleich Dolchklingen und eine Stimme gleich Messern kann sich bei einem Christen nicht finden. Wo die Mission in ungesitteten Völkerschaften durchdringt, überwindet sie die leidenschaftliche Verzerrung der Züge, das wilde Rollen der Augen, den kreischenden Ton der Stimme. Und auch in der Christenheit macht es sich bemerkbar, wie Seelenfriede den Gefühlsausdruck mildert, selbst physisch hässliche Gesichtszüge verschönt, der Stimme seelischen Klang gibt, den Bewegungen Mass verleiht.

Der Himmelsglanz überirdischer Klarheit ist nicht jedem auf dem

Gesicht geschrieben; wo er aber erscheint, ist er um so wirksamer — wenn man ihn nur zu sehen vermag (Apg. 6,19).

Was die Kraft des Geistes auch in schwachem, kränklichem Leibe zu wirken vermag, zeigt die Tätigkeit des Apostels Paulus.

Bei vielen haben körperliche Gebrechen ihre Ursache lediglich in seelischen, so dass, wenn das Innere zum Frieden kommt, auch die leiblichen Beschwerden weichen; bei andern verlieren diese nach Entlastung des Innern ihre niederdrückende Kraft. Es ist gewiss bedeutungsvoll, dass Jesus Mark. 2,9 ff. bei dem Gelähmten die Sündenvergebung vor der Heilung ausspricht.

§ 55.

### Die Gnadengaben.

Heinrici, Kommentar zum 1. Korintherbrief. (1. Kor. 12.) Lauterberg, Der Begriff des Charisma und seine Bedeutung für die praktische Theologie. Gütersloh 1898. Cremer, Geistesgaben. Realenc. B. 6. Leipzig 1899.

Die Durchgeistigung der Begabung ergibt die Gnadengaben (*χαρίσματα, πνευματικά*). Diese erwachsen aus der anregenden und belebenden, erneuernden und Weihenden Einwirkung des Heiligen Geistes auf die natürlichen Seelenkräfte, die durch ihn in den Dienst des Reichs Gottes gestellt werden. Gnadengaben sind hiernach durch die schöpferische Kraft des Geistes Gottes geweckte oder gesteigerte, geläuterte und geheiligte Naturgaben, vermöge deren der Gläubige zu einem individuellen Beitrag zur Förderung des Gemeindelebens befähigt wird. Infolgedessen kommt für die Ausbildung der Charismen ein zwiefacher Faktor in Betracht, die persönliche Lebendigkeit und das Gemeindebedürfnis. Was den persönlichen Faktor angeht, so ist, da die Gnadengabe in der natürlichen Veranlagung wurzelt (Martensen), nicht jede jedem erreichbar, und die Entfaltung bewegt sich innerhalb gegebener Kraftgrenzen, in denen dann einerseits eine schläfrige Vernachlässigung, andererseits eine lebensvolle Betätigung des Charismas denkbar ist (1. Tim. 4,14. 2. Tim. 1,6). Was den Gemeindefaktor angeht, so fragt es sich, ob die Gemeinde überhaupt für die Gnadengaben Raum gibt (1. Thess. 5,19), und wenn, welche sie besonders gewähren lässt. Für die Wertschätzung der Charismen entscheidet der sittliche Massstab der Bedeutung für den Aufbau der Gemeinschaft (1. Kor. 12,7. 14,26). Im Zusammenhang des Gemeindelebens soll der Gläubige daher eintreten für die Entbindung der Gnadengaben (1. Kor. 12) und

namentlich für die Fruchtbarmachung der sittlich wertvolleren (1. Kor. 14,1); für seine Person soll er, wenn seine Befähigung ihm die Bahn mehrerer Gnadengaben erschliesst, den höheren nachstreben (1. Kor. 12,31), sonst eben nach Möglichkeit die ihm eigene Gabe einsetzen. Nach dem sittlichen Massstab aber, der an alle Charismen anzulegen ist (Matth. 7,21—23), ist nie zu vergessen, dass keins derselben an Wert an die Liebe heranreicht: alle stehen unter der Liebe und unterstehen der Liebe (1. Kor. 13).

Das Wort *χάρισμα* bedeutet im neuen Testament wiederholt die durch Gottes geschichtliche Offenbarung zugewendete Heilsspendung (Röm. 11,29), speziell natürlich die christliche (5,15. 16), wie denn Röm. 6,23 ihr Inhalt in dem durch Christum erschlossenen ewigen Leben ausgedrückt wird. 2. Kor. 1,11 bezeichnet Paulus mit dem Worte die göttliche Gnadenhilfe, die ihn aus der Gefahr errettet und ihm die Fortsetzung seiner Wirksamkeit ermöglicht hat, Röm 1,11 die geistliche Darreichung, die er der Gemeinde durch Förderung und Kräftigung des Glaubenslebens bietet. Aber im geläufigen Sinne ist der Inhalt des Ausdrucks die individuelle religiöse Kräftigkeit (Röm. 12,6. 1. Kor. 12,4 u. s. w.), die vermöge persönlicher Anlage vom Geist Gottes in der betreffenden Persönlichkeit geweckt wird, daher auch *πνευματικόν* genannt 1. Kor. 12,1. 14,1. Die Gnadengaben sind *ἐνεργήματα* 1. Kor. 12,6 als Wirkungskräfte, welche von dem Gott ausgehen, der alle Leistungsfähigkeit wirkt (Phil. 2,13), namentlich die des Reichs Gottes, oder *δυνάμεις* Gal. 3,5 als Wirkungskräfte, die zeigen, dass der Geist die natürlichen Fähigkeiten nicht unterdrückt, sondern belebt, *διακονίας* 1. Kor. 12,5 als Beweisungen der Dankbarkeit gegen den königlichen Herrn der Gemeinde, der dem Gläubigen den grössten Dienst erwiesen hat und dafür den seinen fordert.

An und für sich kann unter *χάρισμα* jede Gnadenkraft verstanden werden, die der gläubigen Empfänglichkeit von Gott zufliesst (Röm. 1,11. 1. Kor. 7,7). Gewöhnlich wird aber damit eine Gnadenkraft der ethischen Selbsttätigkeit gemeint (1. Kor. 1,7): solche sind Erkenntnis und Weisheit; Rede, Lehre, Mahnung und Predigt; Zungenreden und Zungenauslegung; Geisterunterscheidung, Gemeindedienst, Gemeindefürsorge und Gemeindeleitung; Heilung und wunderwirkende Glaubenskraft.

1. Wie der Apostel Paulus voraussetzt, dass jeder wirklich Gläubige eine Gnadengabe hat (1. Kor. 7,7; vergl. 1. Petr. 4,10), so trifft tatsächlich der Heilige Geist in jedem Bekehrten irgend welche Fähigkeiten an, die, wenn sie von ihm durchdrungen werden, für das Reich Gottes fruchtbar werden können. In jedem Charisma ist darum ein doppeltes Element, einerseits der psychische Rohstoff der Naturanlage, andererseits die geistliche Ausbildung und Durchbildung derselben. Indem Anlagen,



in denen eine besondere seelische Kräftigkeit hervortritt, vom Heiligen Geist belebt und für das Reich Gottes in Anspruch genommen werden, können schon wirksame Gaben geläutert und verklärt, auch gekräftigt und gesteigert werden; es kann aber auch sein, dass Gaben, die noch nicht entdeckt waren, oder deren sich das Subjekt noch nicht bewusst geworden war, weil sie nicht den zündenden Funken fanden, im Gemeindeleben überhaupt erst geweckt und entbunden werden, wie letzteres gewiss im apostolischen Zeitalter meistens der Fall war. Aber habe nun die Gnadengabe die Form der gereinigten und geheiligten Naturgabe oder die Form einer erst in der christlichen Gemeinschaft für dieselbe entfesselten Glaubenskraft, in jedem Falle empfängt der Gläubige sie, wenn auch in der gottgegebenen Natur begründet, durch den Heiligen Geist als neue aus der Hand der Gnade (1. Kor. 12,7). Daraus folgt, dass man Charismen sich nicht selbst geben und sie mit ethischem Recht auch nur erbitten kann, insofern sie in der Veranlagung begründet sind, womit natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass man eine Gabe verkümmern lassen oder gar ersticken und anfachen, ja zu heller Flamme auflodern lassen kann. In jedem Falle aber ist das im Charisma für das Reich Gottes Wirksame nicht sowohl der psychische Naturboden, den der Heilige Geist in dem betreffenden Individuum antrifft und in Dienst nimmt, als die Vergeistigung, in welcher die Gnade diesen zum Mittel des göttlichen Wirkens gestaltet. Denn die Einsetzung natürlicher Begabung ist stets mit Selbstsucht und Selbstgefälligkeit verbunden, sie kann menschlich blendende und bestechende Erfolge haben, aber keine Erfolge von Ewigkeitswert. Frucht bringen für das Reich Gottes kann eine Gabe erst dann, wenn sie des egoistischen Charakters entkleidet und vom Geist Gottes angeeignet ist, indem das Subjekt der Selbstsucht entledigt wird zugunsten der schlechthinniger Abhängigkeit von der göttlichen Gnade (1. Kor. 15,10. 2. Kor. 6,1). Demgemäss ist die Gnadengabe denn auch keine fertige oder abgeschlossene Kraft, sondern nach der Lebendigkeit des Glaubens wie nach dem Mass der Betätigung wachsend oder abnehmend.

Der Rationalismus folgt überall der Tendenz, die Geistesgabe auf die Naturgabe zurückzuführen.

Sehr häufig ist die Naturgabe der Affe des Charismas. Sehr nachdrücklich aber hat Paulus 1. Kor. 2,1 ff. geltend gemacht, dass aus menschlicher Selbstsucht auch nur menschliche Wirkungen, nur aus Gotteskraft göttliche hervorgehen können.

Auch in der katholischen Kirche werden die Gnadengaben naturalisiert. Das Mittelalter zählte nach der schematischen Veräusserlichung, die nach der alten Kirche Geltung gewann, 7 Gaben des Heiligen Geistes nach Jes. 11,2 f.: Weisheit, Verstand, Rat, Stärke, Erkenntnis, Frömmigkeit, Gottesfurcht. Der Begriff der Geistesgaben ist aber inhaltlich für die Scholastik wertlos, weil er auf den Tugendbegriff zurückgeführt wird.

2. Wie alle bewusste Selbsttätigkeit in bestimmtem Verhältnis zur Urteilskraft und demgemäss zum Willen steht, so ist auch die Ausbildung der Charismen mitbedingt durch das individuelle wie das kirchliche Urteil; darum ist für ihre Entfaltung der Massstab ihrer Wertschätzung von entscheidender Wichtigkeit. Während in der Urgemeinde diejenigen Gnadengaben in den Vordergrund treten mussten, in denen der Geist der neuen Gemeinde diese am deutlichsten von ihrer jüdischen Vergangenheit und Umgebung schied, während im Griechentum diejenigen sich der höchsten Schätzung erfreuten, in denen der Geist des Christentums mit den höchsten geistigen Leistungen der Antike in Wettbewerb zu treten, ja sie zu überbieten schien, während dem populären Vorurteil die auffallendsten Erscheinungen am meisten imponierten, hat sich der Apostel Paulus das für die kirchliche Entwicklung geschichtlich hochbedeutsame Verdienst erworben, 1. Kor. 12—14 für die Wertschätzung der Charismen, ihrer Stufenfolge und Bedeutung den ethischen Massstab zur Geltung zu bringen. Ist nach diesem die höchste Bewährung des Glaubens die Liebe (1. Kor. 13), deren Mangel auch durch die Fülle der Geistesgaben nicht ersetzt werden kann, so bezeichnen die Charismen nicht den Höhepunkt des Glaubenslebens, sondern sie treten alle hinter die Liebe zurück, der gegenüber sie minderwertig sind. Wirkliche, echte Liebe kann nicht verloren gehen (13,8). Gnadengaben dagegen sichern noch nicht vor dem Verlust des Heils (Matth. 7,22). Das Vorhandensein und die Wirkungskraftigkeit der Liebe ist der Tatbeweis der Wirklichkeit echten Christentums. Und über die Abstufung der Charismen entscheidet demgemäss der ethische Gesichtspunkt, wie weit sie dem Aufbau des Gemeindelebens dienen. Nach diesem Massstab nimmt die Gabe der Predigt (*προφητεία*, die Gabe der unter der Anregung des Geistes die Offenbarung Gottes aussprechenden Verkündigung des Worts Gottes) die höchste Stelle ein (1. Kor. 14,1), weil sie am meisten der Erweckung und Erbauung förderlich ist; ihr folgen die auf bewusster Geistes-tätigkeit fussenden Gaben; und den niedrigsten Rang nimmt

wegen seiner durchgängigen Unverständlichkeit, also Wirkungslosigkeit das Zungenreden ein.

Die Glossolalie, so genannt, weil bei ihr die Zunge ohne die Beherrschung durch das Selbstbewusstsein eine Selbständigkeit für sich zu haben schien, ist ein Reden in ekstatischem Zustand, wenn man nur nicht unter Ekstase ein Aufhören jedes Bewusstseins verstehen will. Die Ekstase bedeutet das Zurücktreten des Selbstbewusstseins zur Ausschliessung der Wahrnehmung von Sinneseindrücken, so dass die vom religiösen Bewusstsein beherrschte Innenwelt hauptsächlich nach Seiten der Phantasie sich in den ihr eigenen Anschauungen ergeht. Verhält sich das Gemüt hier wesentlich rezeptiv für Gott, so entstehen traumartige Visionen. Verhält es sich aktiv, so entsteht das Zungenreden. Immer ein Reden in ekstatischem Zustand, hat doch das Zungenreden, eben weil in der Ekstase das Bewusstsein mehr oder weniger wach oder traumhaft sein kann, eine grosse Mannigfaltigkeit: von dem begeisterten Preisen der grossen Taten Gottes (Apg. 10,46) bis zum Stammeln unartikulierter Laute (1 Kor. 14,2. 4. 23). Da am Pfingstfest sich die Ausgiessung des Heiligen Geistes in der Glossolalie bekundete (Apg. 2,4, hier in eigentümlicher Verbindung mit dem Sprachenwunder), so galt in der Urgemeinde diese Geisteswirkung als Beweis, dass der Heilige Geist von Menschen Besitz ergriffen habe (10,44ff. 8,15ff. 17,6). Ist dieser Beweis zutreffend, insofern das Zungenreden eine Wirkung des Heiligen Geistes ist, und ist isolierte Wertschätzung dieses Beweises verständlich, weil er sinnenfällig war, so erhält er in der Urgemeinde seine Bedeutung dadurch, dass im Abstand vom prophetielosen Judentum in der begeisterten Rede der Glossolalie der der Weissagung entsprechende prophetische Charakter der ganzen messianischen Gemeinde Apg. 2,16 hervortrat. Wie aber der Abstand gegen das Judentum zurücktrat, wie ferner die Erfahrung bewies, dass die Gabe des Zungenredens bedenkliche sittliche Mängel keineswegs ausschloss, musste es als eine der Gnadengaben in die Reihe derselben zurücktreten. Und gegen jede Überschätzung desselben gilt die grundlegende Darlegung 1. Kor. 12—14. Notwendig musste diese Gabe im Fortgang der Entwicklung zurücktreten, wenn das Gemeindeleben nicht in Schwärmerei ausarten sollte. In der Anfangszeit himmelan lodernder Begeisterung notwendig, in den kleinen Kreisen mehr privaten Charakters erbaulich, war es mit der Organisation grösserer Gemeinden schwer vereinbar. Paulus hat deshalb die Glossolalie prinzipiell in die private Selbsterbauung verwiesen (1. Kor. 14,19) und in den Gemeindeversammlungen nur in beschränktem Masse und mit bestimmten Kautelen zugelassen (14,27ff.). Offenbar hatte hiernach das Zungenreden in Korinth nicht die Form begeisterter Rede (Apg. 2,4), in welcher Form es der Prophetie naherückt (19,6), sondern eines unartikulierten, unverständlichen Stammelns. Und wenn Paulus diesem den Erbauungswert für die Gemeinde absprach, so war mit dieser Abwehr falscher Überschätzung die Glossolalie allerdings zunächst nur in ihre Schranken verwiesen, sie musste aber notwendig

in den Hintergrund treten, sowie Paulus den weit überlegenen Wert der auf bewusster Geistestätigkeit fussenden Gnadengaben nachwies.

Der Mangel des sittlichen Massstabs erzeugte im 2. Jahrhundert ungesunde Schwärmerei im Montanismus.

Ohne Verständnis für die sachliche und geschichtliche Tragweite der paulinischen Ausführungen bewies der Irvingianismus eine gründliche Verkennung des Wesens des Christentums darin, dass in ihm Zungenreden und Weissagen für die angebliche Erneuerung der Geistesgaben der apostolischen Zeit eine übertriebene Wichtigkeit erlangten. Die Worte *προφήτης, προφητεία, προφητεύειν* bedeuten wesentlich das Aussprechen, Verkündigen des Gottgegebenen, wobei im alten Testament die Weissagung des Zukünftigen in den Vordergrund tritt, die in der neutestamentlichen Erfüllungszeit zurücktritt. Indem der Irvingianismus ohne Verständnis des Sinns der Worte seiner eschatologischen Stimmung entsprechend die Zukunftsweissagung pflegte, ergingen sich bei ihm angebliches Prophezeien und Zungenreden in ziemlich inhaltsloser Variierung des Themas: „Der Herr ist nahe“. Die „Erneuerung“ war eben nicht vom Geist gewirkt, sondern künstliche Produktion, bei der die Übereinstimmung mit dem apostolischen Vorbild sehr dahin steht. Die sogenannten Prophezeiungen, soweit sie Inhalt hatten, haben sich denn auch als irrtümlich erwiesen. Solche gemachten Erweckungen von Gnadengaben enthalten einen Widerspruch in sich. Der Geist weckt die Gnadengaben, deren es für den Bestand und Fortgang der Christenheit bedarf.

So ist denn im 19. Jahrhundert die Gabe der Krankenheilung von selbst wieder hervorgetreten. Von Jesu in den Jüngern geweckt (Matth. 10,8. Luk. 10,20. Mark. 16,18), ist sie von den Aposteln wiederholt betätigt (Apg. 2,43 u. s. w.), wie sich denn der Apostel Paulus darauf berufen konnte (Röm. 15,19. 2. Kor. 12,12), dass apostolische Zeichen durch ihn gewirkt seien, und er auch bei andern Gläubigen Heilungsgaben bezeugt hat (1. Kor. 12,9f.). Konnten solche Geisteswirkungen in der alten Christenheit statthaben, so ist, da der Heilige Geist Einer ist, kein Grund einzusehen, weshalb sie nicht auch in der Gegenwart eintreten könnten. Kann und soll jeder Gläubige im Gebet bei Gott Hilfe suchen in allen Nöten, und kann er es auch bei Krankheit (Jak. 5,14ff.), so ist es auch nicht undenkbar, dass Einzelnen ein Charisma der Gebetsheilung in der Kraft bergeversetzenden Glaubens eignen könnte (1. Kor. 13,2). Wo es sich regt, es zu dämpfen, wäre nicht religiös. Aber es ist ethisch nicht berechtigt, es zu überschätzen. Sondern auch hier muss der ethische Massstab gelten, nach dem diejenigen Gnadengaben die höchsten sind, die der geistlichen Erbauung der Gemeinde dienen. Nicht die Gesundheit ist das höchste Gut, sondern das Reich Gottes.

Aber die geschäftliche Gesundbeterei und ihre Ausnutzung zu Gelderwerb in der Christian Science und bei Religionsmachern und Schwärmern ist unsittliche Karikatur und Profanation des Heiligen.

Vgl. meine Schrift über die Macht des Gebets mit besonderer Beziehung auf Krankenheilung. Barmen 1887.



3. Die wichtigsten Gnadengaben sind in der Kirche nach ihrem wahren Begriff als *communio fidelium* stets vorhanden gewesen. Aber in der Christenheit können die Charismen entweder verkümmern oder belebt werden, je nachdem die Kirche als äussere Organisation sich zu ihnen verhält. Ein gewisser Konflikt zwischen Gnadengaben und organisierter Kirche ist dadurch unvermeidlich, dass diese bestimmte Tätigkeiten als Lebensfunktionen vollziehen muss, welche die regelmässige Tätigkeit eines geordneten Amts fordern, und dass in den Individuen Gnadengaben erwachsen, die nach Betätigung drängen, ohne organische Eingliederung in die Kirche zu finden. In der Zeit der Urkirche erwuchs, weil es noch an einer festen kirchlichen Organisation gebrach, das Amt aus dem Charisma; aber so erhebend das Bild freier Geistesbewegung in manchen Gemeinden war, so war doch die Kehrseite ein falscher Individualismus und ungezügelter Schwärmerei auf der einen Seite, auf der andern Seite bei mangelhafter Gemeindeleitung Unsicherheit und leichte Verführbarkeit; Paulus sah sich darum genötigt, die unregelmässige Bewegungsfreiheit in das Bett einer festeren Ordnung zu leiten. Und sind bestimmte Ämter göttlicher Einsetzung (1. Kor. 12,28. Eph. 4,11), und ergibt sich daraus die Notwendigkeit einer kirchlichen Organisation, so kann die Kirche unmöglich die unerlässlichen Funktionen der Willkür oder dem Zufall überlassen, sondern muss für die regelmässige Bestellung der notwendigen Ämter Sorge tragen. Da nun die grösseren Kirchenkörper für das geistliche Amt wissenschaftliche Vorbildung (wenn auch in verschiedenem Masse) fordern, so erfolgt die Besetzung der Ämter nicht nach dem Gesichtspunkt der charismatischen Begabung. Es kann also auch in der evangelischen Kirche Träger des Amts geben, die einer solchen entbehren. Auf der andern Seite kann wirkliche charismatische Kräftigkeit eines Tätigkeitsgebiets entbehren. Ein solcher Zustand nun, in dem ein Amtsträger ohne Geistesgabe, und der Träger von Geistesgaben an ihrer Einsetzung behindert ist, ist in keinem Falle normal. Denn nach 1. Kor. 12,12 ff. vollzieht sich das gesunde Leben der Gemeinde als eines Organismus durch das allseitige Zusammenwirken der verschiedenen Gnadengaben im Zusammenhang einer gegliederten Einheit. Normal ist also das Gemeindeleben nur da, wo die Gnadengaben Raum zur Entfaltung finden und für den Dienst der Gemeinschaft fruchtbar gemacht werden. Ferner ist ein nur äusserliches Nebeneinander von Amt und Charisma in keinem Falle wünschenswert. Fehlt ohne Zweifel sehr vielen Trägern des

Amts charismatische Ausstattung nicht, so sollte sie doch eigentlich jedem Geistlichen, Presbyter und Diakonen wie auch jedem Inhaber einer kirchenregimentlichen Stellung das innere Recht zum Amt geben. Und wiederum sollte die kirchliche Organisation den Grad von Beweglichkeit haben, nicht mit der apostolischen Vorschrift 1. Thess. 5,19 in Widerspruch zu treten, sondern, wo eine charismatische Ausstattung sich deutlich bekundet, dieser ein Betätigungsfeld zu erschliessen. Wo vorhandene Gnadengaben an der Entfaltung gehindert werden, liegt die Schuld an einem selbstherrlichen Egoismus oder amtseifersüchtigen Hierarchismus, und ist die Folge einer Verknöcherung des Kirchentums. Wo aber die Gnadengaben ohne Rücksicht auf die Ordnung, die auch gottgewollt ist (1. Kor. 14,40), sich so entfesseln, dass die kirchliche Organisation durchbrochen wird, da liegt die Schuld an übergeistlichem Individualismus, und die Folge ist kirchliche Zerrüttung. Vieles von charismatischer Ausstattung kann ohne Schaden der organisierten Kirche in die Bahnen freier Liebestätigkeit gelenkt werden, z. B. den Dienst der äusseren Mission, Waisenhäuser, Rettungshäuser u. s. w. Anderes, wie Lehrfähigkeit für Sonntagsschulen, Stadtmission u. dergl. lässt sich der kirchlichen Organisation eingliedern. Gerade die Lebendigmachung der Geistesgaben muss dem Gesichtspunkt unterstehen, dass der Leib der Kirche niemals geistlos werden soll, dass aber auch der Geist niemals meinen darf, leiblos sein zu können.

---

## 5. Hauptstück.

# Die Höhe des Werdens.

---

### § 56.

## **Die christliche Persönlichkeit.**

Carlyle, on heroes, hero-worship and the heroic in history. L. 1841. Kierkegaard, Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen. Erlangen 1862. Emerson, Persönlichkeit. Essays S. 94ff. Biehler, Die Aufgabe der Einzelpersönlichkeit gegenüber den destruktiven Mächten der Gegenwart. Kirchliche Monatsschrift 1898. Simon, Der Wert der Persönlichkeit und die katholische Kirche. Berlin 1899. Wenzel, Gemeinschaft und Persönlichkeit. Berlin 1899. Wagner, Das Leben aus Gott und die menschliche Persönlichkeit. Kirchliche Monatsschrift 1899. Lüdemann, Individualität und Persönlichkeit. Bern 1900. Lobstein, Zum evangelischen Lebensideal in lutherischer und reformierter Ausprägung. (Theol. Abhandlung für G. Holtzmann). Tübingen 1892. Lemme, Ein starkes Christentum das Heil der Reformationskirche. Wacht 1904.

Der Begriff der Persönlichkeit bezeichnet die Stufe der Ausbildung der Individualität, auf der diese die Kraft der Selbstbestimmung erreicht, dass sie in ihren Handlungen (nach dem sittlichen Charakter derselben) nicht von aussen aus der Wechselwirkung mit der Umgebung, sondern von innen heraus aus ihrer in sich geschlossenen Eigenart zu verstehen ist. Zum Wesen der Persönlichkeit gehört daher auf Grund selbstbewusster Selbstbildung Unabhängigkeit gegen aussen und Fähigkeit, für sich allein zu stehen. Nun lässt sich zwar nach diesem Begriff nicht leugnen, dass es Persönlichkeit auf ausserchristlichem Boden geben kann da, wo die Aufgabe individueller Selbstbildung begriffen und der Wert eines von der Umgebung unabhängigen individuellen Lebensinhalts erstrebt wird. Geschichtlich aber und tatsächlich ist es ausserhalb des Bodens der Offenbarung sehr wenig zur Ausbil-

dung von Persönlichkeit gekommen. Die Aufgabe der Selbstbildung nämlich kann nur aus egoistischen oder religiösen Motiven ergriffen werden. Innerliche Unabhängigkeit nach aussen aber lässt sich durchweg als nicht bloss scheinbare, sondern wirkliche nicht anders als auf religiösem Wege gewinnen. Und die Fähigkeit, für sich allein zu stehen, ist in ethischer Durchbildung eine Gabe der Offenbarungsreligion, im eigentlichen Sinne des Christentums.

Insofern die *libertas christiana* zum Glauben seinem reinen Begriff nach gehört, liegt die Bestimmung zur Persönlichkeit im Glaubensstande als solchem. Tatsächlich aber gehen auch im Glaubensleben viele wieder in Bestimmtheit durch Strömungen auf. Zu der rechten Wirkungskraft, die das Reich Gottes fordert, ist nur die Persönlichkeit befähigt, welche die innere Geschlossenheit der vom geisterfüllten Lebenszentrum aus geleiteten Selbstbestimmung erlangt. Die christliche Persönlichkeit kommt zum Vollzuge in der Festigung des religiösen Verhältnisses zu Gott, in der dieses sich zu einer Liebesgemeinschaft von solcher Stärke abschliesst, dass die individuelle Selbstgewissheit der Stütze fremder Gewissheit nicht mehr bedarf.

Ebenso wie der Begriff Charakter einerseits die psychologische Eigentümlichkeit, andererseits die individuelle Durchbildung der psychologischen Anlage bezeichnet, kann natürlich auch das Wort Persönlichkeit in weiterem psychologischen und engerem ethischen Sinne gebraucht werden. Da aber zu jenem das Wort Individualität im wissenschaftlichen Sprachgebrauch genügt, ist in diesem das Wort Persönlichkeit zu verwenden.

Während für die christliche Ethik der Begriff der Persönlichkeit ein sittlicher ist, schlägt im Rationalismus oft die Tendenz durch, den Begriff psychologisch zu naturalisieren.

Für Kant war die Persönlichkeit mit der sittlichen Natur des Menschen gegeben. Nach der Kritik der praktischen Vernunft (Werke von Hartenstein, Bd. 5. S. 91) ist die Persönlichkeit „die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muss“. Solche rationalistische Selbstverehrung des Menschen als sittlichen Wesens



steht in direktem Gegensatz zur christlichen Schätzung der Persönlichkeit als göttlicher *creatio ex nihilo* (1. Kor. 1, 28. 29).

Eucken, Wahrheitsgehalt der Rel. S. 352: „Als Sache des blossen Menschen ist Persönlichwerden eine bare Unmöglichkeit und eine eitle Überhebung der blossen Naturkraft; was immer es in menschlichen Dingen mehr geworden ist, das ist es aus göttlicher Kraft geworden.“ „Alles Streben zur Persönlichkeit wird ein bloss subjektives Gebahren, wenn es nicht einen Gegenwurf an einer absoluten Einheit findet, wenn kein Leben von Einheit zu Einheit, von Ganzem zu Ganzem besteht“. S. 3: „Was immer das Leben an Heroischem enthält, das hat seine tiefsten Wurzeln in der Religion.“

Der Bestand der christlichen Persönlichkeit hängt daran, dass jeder einzelne hinsichtlich seines religiös-sittlichen Werts „für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft ablegen muss“. Eine Aufhebung der Persönlichkeit liegt also im katholischen System sowohl darin, dass die priesterliche Vermittelung und Sakramentsverwaltung dem Subjekt seine religiöse Anerkennung vor Gott verbürgen will, als darin, dass unter kirchlicher Kontrolle Leistungen des einen für den andern eintreten sollen. Namentlich Gregor der Grosse hat die kirchliche Geltung der Anschauung verschuldet, dass Leistungen (z. B. Almosen) des einen dem andern zugute kommen könnten. Gegen die katholische Lehre von den Indulgenzen hat Wiclif mit Energie den persönlichen Wert sittlicher Handlungen vertreten. Indem aber das katholische System Leistungen von der Person des Täters löst und kirchliche Übertragungen derselben durch die Gemeinschaft des Leibes Christi rechtfertigt, lässt es die Persönlichkeit in der vom Oberhirten der Christenheit geleiteten Herde untergehen. Keine Persönlichkeit ohne Religionsfreiheit und Gewissensfreiheit, ausser etwa die Tyrannen derselben! Aber gerade die Glaubensfreiheit negiert der Katholizismus prinzipiell.

In der quietistischen Mystik lag eine sonderbare Mischung von Bejahung und Verneinung der Persönlichkeit, jene, indem in der Vereinigung mit Gott Vergöttlichung gesucht und gefunden wurde, diese, indem die Vereinigung mit Gott als Verschwimmen in Gott angesehen wurde. Katharina von Genua: „Ich finde kein Ich mehr; es gibt kein anderes Ich als Gott.“ Franz von Sales wünschte Zerschmelzen der Seele in Gott, nach Molinos sollte man sich zum nichts machen, seine Seelenkräfte vernichten; aber diese Quietisten meinten doch schliesslich die Forderung, dass der Mensch zu nichts werden solle, in dem Sinne, dass Gott in ihm alles werde.

I. Die Geschichte der Moral zeigt in verschiedenen Zeiten und auf verschiedenen Gebieten das Bemühen, der Individualität Selbständigkeit gegenüber der Umgebung zu erobern und in der Gewinnung eines individuellen Lebenswerts Unabhängigkeit der sittlichen Persönlichkeit in ihr selbst zu begründen. Diese Versuche konnten darum nur relativen Erfolg haben, weil innere

Selbständigkeit der Persönlichkeit nur auf Grund der absoluten Abhängigkeit von Gott erreicht wird.

Über Persönlichkeitsideale vgl. § 10.

Der grosse chinesische Moralreformer Kong-tse (551—478 v. Chr.) hat ein sittliches Ideal aufgestellt, dass man von christlicher Beurteilung aus Persönlichkeitsideal zu nennen pflegt, das aber tatsächlich mit einem solchen nichts zu tun hat, da es ihm um die Verselbständigung der Individualität weniger zu tun war, als um die moralische Einfügung der Individuen als ethisierter in das Volksganze. Unter diesem Gesichtspunkt hat er sein Tugendideal dem Bilde des gewöhnlichen Durchschnittsmenschen gegenübergestellt. Während dieser Spielball seiner Begierden und der Verhältnisse ist, ist jener ein Weiser, der sich den Studien hingibt und durch sie um so gewisser zum Ziel gelangt, da er nur seiner eigensten an sich guten Natur zu folgen und in Harmonie mit der Weltordnung, der Ordnung des Himmels zu treten braucht. In dieser Richtung seines Innenlebens fügt er sich der Familie, der Gesellschaft und dem Staatsleben so ein, dass er sowohl die religiösen Vorschriften wie die Anstandsregeln pünktlich befolgt. Von selbst von dem Gesichtspunkt beherrscht, ändern nichts zu tun, was man selber nicht erfahren möchte, ist er überall gerecht, bescheiden, freundlich, gütig, und zwar nicht bloss vor den Augen der Menschen, sondern in innerer Gesinnung. Da aber das Wohlwollen hier nur auf Weisheitslehre begründet ist ohne durchschlagendes persönliches Motiv, so ist der staatliche Gesichtspunkt nicht ausreichend, um demselben innern Halt zu geben. Wohl preist Kong-tse die Unabhängigkeit des Weisen von der Welt, tatsächlich hebt er sie zugunsten des sozialen Faktors auf. Seine Moralreform untersteht denn auch der Abhängigkeit von den Tugendvorbildern der Alten. Und dass eine Moral, die in Anstandslehre übergeht, welche ja gerade Abhängigkeit von der Sitte in sich schliesst, kein Persönlichkeitsideal durchbilden kann, bedarf keines Nachweises.

Im Geist der Antike hat Aristoteles die Züge einer Seelengrösse gezeichnet, welche der Staatsbürger von Stand und Besitz in egoistischer Selbstgenugsamkeit gegen die Gesellschaft behauptet, um sich in einem Selbstgefühl ohne religiösen Inhalt, das auf der sozialen Stellung ruht, möglichst auf sich selbst zu stellen. Aber dieses Bild gibt kein sittliches Ideal, sondern nur ein idealisiertes Spiegelbild des hellenischen Volkstums. Am meisten haben sich die Stoiker vermöge ihres Vorsehungsglaubens und ihrer pantheistischen Weltanschauung einem moralischen Persönlichkeitsideal angenähert in dem Bilde des tugendhaften Weisen, der, in Übereinstimmung mit seiner und der allgemeinen Natur lebend, in selbstgenugsamer Apathie sich gegen alles Äussere unabhängig stellt. Aber, abgesehen davon, dass die Idealität der Apathie und Resignation sehr fraglich ist, erwies sich das Ideal in der Praxis als eine künstliche Konstruktion, deren Durchführung versagte. Nach Hertzberg (Hellas und Rom. Berlin 1879. I. S. 601) „brachte es die stoische Ethik dank ihrer abstrakten Fassung der Begriffe Gut und Tugend zu keiner kon-

kreten Gestaltung des sittlichen Lebens, und das an dessen Stelle gesetzte sittliche Ideal des Weisen führte in Wahrheit doch nur zu einer von allen Bedingungen des wirklichen Lebens losgelösten subjektiven Abstraktion.“

Die italienische Renaissance wollte freies Sichausleben der Individualität nicht nur hinsichtlich des natürlich Gegebenen, sondern auch hinsichtlich der an die Antike sich anlehenden, von der Kirche losgetrennten Bildung. Aber sie hat sittliche Selbstbildung so wenig begriffen wie die Idee der Persönlichkeit. Wie fern ihr die in Gott freie Unabhängigkeit lag, die imstande ist, wider den Strom zu schwimmen und das Gewissen einer Welt zum Trotz zu behaupten, beleuchtet die Tatsache, dass Graf Castiglione († 1529) im Höfling („Cortigiano“), wie er an den kleinen Fürstenhöfen Italiens gedieh, gewissermassen ein Zeitbild vornehmen Menschentums entwarf. Und was haben uns denn diese teilweise leidenschaftlichen, trotzig und kühnen, teilweise klug erwägenden und besonnenen, oft die geringe Ausbildung geistiger Kraft verratenden knabenhaften, fast sämtlich egoistisch berechnenden Gesichter der Renaissance-Gesellschaft, wie sie die grossen italienischen Meister in scharfer Charakteristik gemalt haben, von persönlicher Selbständigkeit zu erzählen? Und wieviel wirkliche Charaktere hat denn die Renaissance geboren?

Für Emerson bedeutet Persönlichkeit, was wir einen „grossen Mann“ nennen würden. „Persönlichkeit bedeutet Zentralität, die Unmöglichkeit, aus seiner Stelle gerückt oder gestürzt zu werden.“ „Seine Nonkonformität wird ein Stachel und ein Memento bleiben, und jeder neue Ankömmling wird vor allem zu ihm Stellung nehmen müssen.“ „Der ungefüge, widerspenstige Mann, der ein Problem und eine Gefahr für die Gesellschaft ist, den sie nicht mit Schweigen übergehen kann, sondern entweder hassen oder vergöttern muss -- mit dem alle Parteien sich verwandt fühlen, sowohl die Führer des Tages als die Unbekannten und Originalitätssüchtigen — der hilft.“ „Göttliche Personen sind geborene Persönlichkeit oder, um einen Ausdruck Napoleons zu gebrauchen, organisierter Sieg.“

Erwächst die sittliche Persönlichkeit aus überlegter Selbstbildung, so die egoistische Persönlichkeit aus einem herrischen Hochmut, der sich gegenüber der Umgebung isoliert, indem er versucht, in sich selbst zu ruhen. Die Kraft der Selbständigkeit ruht hier also auf der durchgeführten Selbstsucht, die nicht nur in natürlichem Lebenstrieb, sondern in überlegter Überordnung der individuellen Zwecke über die Gesellschaft gegen Wohl und Wehe, Zuneigung und Abneigung anderer gleichgültig macht. Die Fähigkeit, allein zu stehen, entspricht hier innerer Verhärtung und ist in dieser Form vermöge ihrer unmoralischen Haltung schlechthin bestimmungswidrig. Die hervorragendsten Heroen der Menschheit gehören zum grössten Teil zu diesen

egoistischen Persönlichkeiten. Aber weil der ausnutzende und isolierende Egoismus häufig zum Untergange führt, bieten sie eben auch vorzugsweise der Tragödie ihre Helden (Cäsar, Makbeth, Richard III., Wallenstein).

Während die Selbständigkeit der christlichen Persönlichkeit (in individuellem, innerlichem Lebensprozess gewonnen) diese für die Umgebung aufschliesst, verurteilt die der egoistischen (in der Tendenz der Ausnutzung und Beherrschung anderer gewonnen) sie zur Isolierung. Einsamkeit des Misstrauens ist darum das Geschick der meisten Tyrannen, an dem unzählige von ihnen zerschellt sind. Die Geschichte des römischen Kaisertums bietet hierfür die erschütterndsten Beispiele. Weil aber die Selbsterherrlichkeit dieser Art nicht religiös-sittlich in innerlicher Gesinnung fundiert ist, bringt sie es trotz aller äusseren Grösse und aller Menschenverachtung doch nie zu wirklicher innerer Unabhängigkeit, weil der Egoismus auf irdischen Besitz oder irdische Herrschaft geht und mit seinem Selbsterhaltungstrieb hieran gebunden bleibt. Innere Unabhängigkeit wird erst im Verzicht auf Irdisches gewonnen.

2. Persönlichkeit wird der Mensch nicht durch natürliche Ausreifung, auch nicht als Erzeugnis der Verhältnisse, sondern durch Einsicht in seine natürlichen Mängel und durch Überwindung der Herdenbestimmtheit hindurch vermöge geistiger Überlegung und bewusster Ausgestaltung des Innenlebens.

Das alte Rom hat Charaktere, aber keine Persönlichkeiten. Diese römischen Patrizier sind mehr oder weniger begabt, mehr oder weniger brutal; aber schliesslich ist doch einer wie der andere. Schildert man das religiös-sittliche und politisch-nationale Milieu, so hat man sie alle.

War Inhalt und Mass der Selbstbildung im Griechentum Sache individueller Neigung, hatte sie im Alten Testament als allgemein geforderte ihren objektiven Massstab am Gesetz so, dass sie durch die nationale Bestimmtheit ihres individuellen Charakters entkleidet wurde, so fordert das Christentum von jedem nach dem Massstab der absoluten göttlichen Norm, die keine zeremonialgesetzliche oder nationale Gleichprägung in sich schliesst, individuelle Selbstbildung. Das Christentum hat es darum in seinem Wesen angelegt auf Persönlichkeiten.

Jeder Einzelne muss für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft ablegen. Kein anderer Mensch kann für meine Sünden eintreten oder sich für mich die Erlösung aneignen oder an meiner Stelle Gottes Willen erfüllen. Kein anderer Mensch kann für mich die Sünden ablegen oder Busse tun, glauben oder den Geist gewinnen. Ich selbst will und soll selig werden;



kein anderer Mensch kann also auch für mich tun, was zur Seligkeit führt. Keine Kirche, kein Papst oder Bischof, kein kirchliches Sakrament kann mich der persönlichen Verantwortlichkeit entlasten oder an die Stelle der persönlichen Heilsgewissheit irgend etwas Gleichwertiges setzen. Ich selbst muss mich von meiner Sünde innerlich scheiden, ich selber muss die Gnade Gottes in Jesu Christo mir zu eigen machen, in die Gemeinschaft mit Gott dem Vater und dem eingebornen Sohne eintreten, die Gabe des Heiligen Geistes empfangen. So ist alles wahre Christenleben persönlicher Art. Das echte Christentum ist verwirklicht in christlichen Persönlichkeiten. Und die Reformation bedeutet durch ihr Persönlichkeitsprinzip die Wiederherstellung des reinen, ursprünglichen apostolischen Christentums, weil sie die *libertas christiana* der persönlichen Abhängigkeit von Gott aus der Verschlingung in die Abhängigkeit von der menschlichen Auktorität gelöst hat. Ihrer reinen Idee nach sollte die *congregatio sanctorum* bestehen aus gläubigen Persönlichkeiten.

In der Ertötung der Persönlichkeit durch Hierarchismus und Gesetzlichkeit (Beichtstuhl, Inquisition) zeigt sich der Romanismus als unchristlich nicht bloss, sondern als widerchristlich. Nach katholischer Lehre ist die Kirche heilig durch ihre heiligenden Institutionen. Nach evangelischer ist nicht die äussere Kirche, auch nicht das Gemeindeleben als solches schon wahrhaft christlich. Sondern heilig ist die Kirche als Leib Christi, also als *congregatio sanctorum*. Und christlich ist das Gemeindeleben durch den persönlichen Glaubensstand seiner Glieder.

Carlyle hatte in gewisser Weise Recht, in individueller genialer Einsicht und Energie die Bewegungskraft der Geschichte zu sehen. Fest steht wenigstens die Tatsache, dass, wie die grossen staatlichen Gebilde, sobald die schaffenden Persönlichkeiten zurücktreten, dem Verfall ausgesetzt sind, das Christentum in den breiten Massen stets dem Niedergang und der Entartung verfällt. Die Geschichte der natürlichen Entwicklung der Religionen ist die Geschichte ihres Verderbs; alle Erneuerung der Religion geht von religiösen Persönlichkeiten aus. So zeigt auch die Geschichte der christlichen Kirche und Kirchen die wachsende Entstellung des Christentums in der Massenbewegung. Alle Wiederbelebung des christlichen Geisteslebens wird geweckt durch geistesgewaltige Persönlichkeiten. Darin

liegt das Reformationsrecht und die Reformationspflicht der christlichen Persönlichkeiten begründet.

Die pessimistische Beurteilung der kirchlichen Organisationen durch Rothe, Kierkegaard und Darby hat ihren Wahrheitskern darin, dass in der Tat in allem traditionellen Kirchentum das Christentum dem Verfall ausgesetzt ist. Aber der darbistische Individualismus verkennt die Tatsache, dass der selbstgenügsame Separatismus keine reformierenden Wirkungen ausübt, dass aber die Reformationskraft christlicher Persönlichkeiten eben in den Kirchen zur Geltung kommen muss, um das erhebende Gegengewicht gegen die niederziehende Macht der Massen zu geben. An solchen Persönlichkeiten hat es dem Protestantismus nie gefehlt. Der Katholizismus aber verurteilt sich selbst in der Apotheose der Tradition und der Irreformabilität.

3. Unterscheidet sich, wie wir sahen, die christliche Selbstbildung von aller andern spezifisch dadurch, dass sie, während diese aktiv sein will, rezeptiv ist, mit andern Worten, dass sie als Sichbildenlassen durch den Geist sich in demütige Abhängigkeit von der göttlichen Gnade stellt, so sichert sie allein die wahre Unabhängigkeit der Gesinnung. Wenn diese besteht in der Unabhängigkeit des Selbstgefühls von irdischen Dingen und Vorgängen und in der Unabhängigkeit des Handelns von äusseren Einflüssen, so haben die Stoiker beides erstrebt, aber vergeblich, weil solche Unabhängigkeit sich nur auf Grund eines Persönlichkeitswerts gewinnen lässt, der über Welt und Menschen erhebt, die Stoiker aber in den Gesichtspunkten der Übereinstimmung mit der Natur und der Weisheit im Formalen stecken blieben. Jesus Christus war durch die innere Einheit mit dem Vater und die ausschliessliche Gebundenheit an sie vor jeder Rücksicht auf Gewinn und Verlust, Förderung und Schädigung sichergestellt. In ihm selbst lagen die Bestimmungsgründe seines Verhaltens: wenn auch die Anlässe zum Handeln von aussen kommen mochten, so wurde sein Handeln selbst, namentlich hinsichtlich seines sittlichen Charakters, bestimmt aus dem innern Gehalt seines Wesens. Jesus will seine Jünger mit gleicher Unabhängigkeit der Gesinnung erfüllen. Mögen noch so viele ihr Handeln selbstsüchtig nach der Berechnung von Vorteil oder Nachteil, nach Rücksicht auf Freundlichkeit oder Unfreundlichkeit anderer einrichten (1. Thess. 2,4. Gal. 1,10): der gläubige Christ soll in seinem Verhalten sich allein durch das religiöse Bewusstsein bestimmen lassen; und wenn selbst viele Gläubige

in der Richtung verharren, das Ihre zu suchen (Phil. 2,21), so muss jedenfalls in demjenigen, der christliche Persönlichkeit sein will, das Verhalten Ausfluss des religiösen Bewusstseins werden. Mögen noch so viele in Bestimmtwerden durch Vorurteile, Sitte, Strömungen und sozialen Druck verharren: der gläubige Christ soll die Bestimmungsgründe seines Handelns in sich haben; und je mehr er, im Unterschied von der Herdennatur auch vieler Gläubigen, sich bestimmt weiss aus dem Ewigkeitsgrund seines Wesens, desto mehr entwickelt er sich zur christlichen Persönlichkeit.

4. Die Fähigkeit, für sich allein zu stehen, im Alten Testament religiös begründet, ist dargestellt und durchgeführt von Jesu Christo und durch seine Weltüberwindung ein für allemal seinen Jüngern erschlossen.

Der Egoismus, der in dem Bemühen, die ganze Welt sich dienstbar zu machen, das Ich ihr gegenüber isoliert, gewinnt die Fähigkeit, allein zu stehen, nicht, weil er für seine Zwecke Diener der selbstsüchtigen Bestrebungen braucht. Tatsächlich erwächst also die Fähigkeit, allein zu stehen, nur religiös auf Grund der alleinigen Abhängigkeit von Gott, die einer Welt gegenüber selbständig macht.

Im alten Testament tritt sie uns vor Augen in Gestalten wie Elia, Jesaja, Jeremja. 1. Kön. 19,10: „Geeifert habe ich für Jahve, den Gott der Heerscharen; denn die Söhne Israels haben deinen Bund verlassen, deine Altäre haben sie zerstört und deine Propheten getötet mit dem Schwert, und ich bin allein übergeblieben, und sie trachten mir das Leben zu nehmen.“ Jes. 6,8ff. Jer. 1,18f.: „Sieh, ich mache dich heut zu einer festen Stadt und zu einer eisernen Säule und zu einer ehernen Mauer gegen das ganze Land, wider die Könige Judas, wider seine Obersten, wider seine Priester, wider das gemeine Volk; und sie werden wider dich streiten und dich nicht überwältigen; denn ich bin mit dir, spricht Jahve, dir zu helfen.“

Jesus hat allein gestanden (Joh. 12,24. 16,32). Nach dem göttlichen Inhalt seines Wesens der ganzen Welt gegenüber isoliert, stand er allein der sündigen Menschheit gegenüber und darum allein in der Umgebung seines ungläubigen Volks, umgeben von schwankenden und schwachen Anhängern, nicht gestützt von den noch im Werden begriffenen Jüngern, die er als unreif und unzuverlässig zu schützen hatte, aber aufs bitterste angefeindet von entschlossenen Widersachern. Und der gehässigste und gesteigertste Widerstand von allen Seiten und der in fanatischer Zähigkeit durchgeführte Gegensatz der Volksführer

machte ihn weder schwankend in seinem innern Gleichgewicht noch unsicher in seiner Liebesgesinnung. Den Höhepunkt des Lebens Jesu und der Vollendung seiner Heilandspersönlichkeit bezeichnete darum sein Ausgang, wie Jesus vor dem Synedrium, Pilatus und Herodes ohne einen Freund, ohne einen Helfer und Genossen völlig allein stand, verlassen von den Anhängern, im Stich gelassen von den Jüngern (Mark. 14,27), von dem damals im Glauben gefördertesten Jünger verleugnet, wie er vereinsamt am Kreuz hing, mit sich und seinem Vater allein (Joh. 16,32) und doch selbst die Qual des Gottverlassenseins (Mark. 15,34) durchkostend. Da hat Jesus ein für allemal das Recht der christlichen Persönlichkeit geheiligt. Dieses Recht hat Jesus namentlich in der grossen Jüngerrede Matth. 10 ausgesprochen, in der er die Kraft und die Fähigkeit, allein zu stehen, als das Charakteristikum des echten Jüngerstandes gezeichnet hat. Freilich ist der Gläubige nie allein (2. Kön. 6,16. 2. Chron. 32,7). Mit der weltumspannenden Liebe Christi bleibt er mit allen verbunden, auch mit seinen Hassern. Und in der Gemeinschaft christlicher Bruderliebe findet er Ersatz für die verlornen Liebe der Welt (Matth. 19,29). Aber in Anbetracht der Unlauterkeit und Heuchelei vieler muss er auch in der christlichen Gemeinde die Kraft des Alleinstehens bewähren (2. Tim. 4,16—18).

Die Rede: „Du stehst allein, folglich bist du im Unrecht“, ist hiernach völlig unchristlich. Völlig unchristlich hiernach auch der römisch-katholische Massstab des Häretischen, welcher Ketzerei, also Unwahrheit in der subjektiven Lostrennung von der katholischen Gesamtheit der Kirche findet.

Bekannt ist Sapiehas Wort in Schillers Demetrius:

„Die Mehrheit?

Was ist die Mehrheit? Mehrheit ist der Unsinn;

Verstand ist stets bei wen'gen nur gewesen. —

Man soll die Stimmen wägen und nicht zählen;

Der Staat muss untergehn, früh oder spät,

Wo Mehrheit siegt und Unverstand entscheidet.“

Der Widersinn des modernen Mehrheitsprinzips wird nur dadurch aufgewogen, dass in der Regel das Beste und Vernünftigste der Mehrheit durch den überragenden Verstand und Willen weniger abgenötigt wird. Überlegene Einsicht und Willenskraft weniger Persönlichkeiten siegt fast stets über Massen. Wie sich Jesus als Sieger über die Welt wusste, so hat er seine Jünger als Sieger über eine widerstrebende Welt angesehen.

Die Grundzüge der christlichen Persönlichkeit sind Matth. 10 klar und scharf gezeichnet. Der Jünger Jesu tritt als Kind Gottes der Welt



mit einem festen, unerschütterlichen Überzeugungsinhalt entgegen in der Absicht, sie durch das Reich Gottes zu überwinden: sie bildet das Objekt seiner Liebestätigkeit, dem er in voller innerer Unabhängigkeit gegenübersteht. Äusserlich können Fürsten und Völker den Jüngern Verfolgung, ja den Tod bringen. Aber auch dem ist die christliche Persönlichkeit überlegen. Denn er hat ein Gut, das ihm alles ersetzt, das Reich Gottes. Gilts dieses zu gewinnen, muss man sich trennen von Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Haus- und Volksgenossen. Innerlich frei von allen Menschen und allen Vorgängen, muss man sich für die Ewigkeit bewahren als gläubige Persönlichkeit selbst angesichts des Todes. Darum die Mahnung 10,28: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, aber die Seele zu töten nicht vermögen, fürchtet vielmehr den, der Leib und Seele zu vernichten vermag in der Hölle.“

So haben denn in der Kraft Jesu Christi seine wahren Jünger die Fähigkeit, allein zu stehen, bewiesen, ein Stephanus vor dem Synedrium in Jerusalem (Apostelg. 6. 7), ein Paulus vor dem Kaiser in Rom (2. Tim. 4,16), ein Luther vor dem Reichstag in Worms u. s. w. Zur Geschlossenheit der christlichen Persönlichkeit gehört diese Fähigkeit, einer feindlichen Welt gegenüber allein zu stehen, zu allen Zeiten. Und zu allen Zeiten ist sie zu erproben. Denn genau so wie zu Jesu verhält sich die Welt allezeit zu seinen Jüngern: wie die Welt Jesum gekreuzigt hat, so erscheint ihr stets das wirkliche Christentum als das unverzeihlichste Verbrechen. Zum echten Christenstande gehört (nach 2. Tim. 4,16. Phil. 2,20. 21) die Einsamkeit des Ewigkeitssinns, freilich eine solche, die erhellt ist durch Glauben, Hoffnung und Liebe. Der Jünger Jesu ist der gehassteste Mensch auf Erden, gehasst namentlich und manchmal mit dem verbissensten Groll von den kirchlich aussehenden Namenschristen, die täglich bereit sind, den Herrn auch für weniger denn dreissig Silberlinge zu verraten, und es doch unerträglich finden, dass es Menschen gibt, die ein höheres Christentum pflegen als ihr Scheinchristentum, und die ihre kirchliche Durchschnittsehrbarkeit nicht als echt und voll anerkennen.

Es ist aber eine sehr scharfe Scheidelinie zwischen dem haltlosen Herdenchristentum und dem persönlichen Christenstande, die allerdings häufig offen nicht hervortritt, subjektiv aber der Selbstkritik klar erkennbar ist und auf Grund dieser auch ein bestimmtes Kriterium des öffentlichen Verhaltens bietet. Die sittliche wie die religiöse Haltung der meisten Menschen ist getragen von der Umgebung. Manche sittliche Handlungsweisen

würden sich viele nicht abnötigen, wenn der Druck der Gesellschaft sie ihnen nicht auferlegte. In religiösen Anschauungen werden viele sofort irre, sowie sie diese nicht mehr von den kirchlichen Strömungen suggeriert bekommen, sowie sie ihnen unter den Gesichtspunkt des Veralteten oder Missliebigen treten: namentlich die Person Jesu Christi steht auch vielen als gut kirchlich Geltenden so als blasses Nebelbild im Hintergrund ihres religiösen Lebens, dass sie ihn dem plattesten Rationalismus gegenüber ohne Umstände fahren lassen. Zum persönlichen Christenstande dagegen gehört die Selbständigkeit, nach Gottes Willen sittlich zu handeln, auch wenn alle andern es nicht tun würden, den christlichen Glauben festzuhalten, auch wenn alle andern ihn aufgeben würden, Jesu treu zu bleiben, auch wenn alle andern von ihm abfallen würden. Solche christlichen Persönlichkeiten sind die Helden der Weltüberwindung.

Sören Kierkegaard hat mit grimmigem Ernst der Masse das Bild ihrer Charakterlosigkeit gemalt, in der sie doch in der Innehaltung dessen, was keinem persönlichen Eigentum ist, mit stumpfer Intoleranz alle verfolgt, die sich dem geistlosen Geist des Milieu nicht fügen, und mit heiligem Ernst die Innerlichkeit des Einzelnen gefordert, in der allein persönliche Lebensdurchbildung und so auch allein wirklicher Wahrheitsbesitz gewonnen wird.

5. Obgleich das Christentum es abgesehen hat auf Durchsäuerung der Menschheit, also auch der Massen (Matth. 13,33), kann das in wahrhaft wirkungsvoller Weise nach christlichen Grundsätzen doch nicht auf anderem Wege geschehen als dadurch, dass der die Gesamtheit beherrschende Lebensgeist getragen wird von geisterfüllten Persönlichkeiten. Die Kraft der Kirche ruht nach Joh. 3,3. 5 auf den Geistesmenschen, in denen das Reich Gottes real ist. Und für den Fortgang des Reichs Gottes ist daher das Wichtigste die individuelle Durchbildung christlicher Religiosität. Wie das Gleichnis vom verlorenen Schaf (Luk. 15,4 ff.) ausspricht, treten 99 Normal- oder Durchschnittsmenschen an Wichtigkeit für das Reich Gottes zurück gegen eine verlorne und gerettete Menschenseele. Die Kirche muss Massen in sich bergen, hegen, pflegen und erziehen. Aber der Zweck dieser Erziehungsarbeit ist Sammlung in das Reich Gottes. Und im Reich Gottes sammeln sich nicht Haufen, sondern Persönlichkeiten. Der Einzelne muss in Gottes Gericht erscheinen, und

vor Jesu Richterstuhl bestehen kann nur der treue Jünger als Einzelner. Auf dem breiten Wege wandelt man in Masse, den schmalen finden wenige (Matth. 7,13 f).

Diese einzelnen in sich gefestigten Persönlichkeiten sind als Glieder des Reichs Gottes auch die Träger der Eroberungskraft des Christentums. Nichts ist verkehrter, als für die Darstellung des christlichen Lebensgeistes auf das Gemeindeleben zu verweisen. Stets stagniert der Geist in den Massen. Stets ist er in ihnen etwas unbestimmt Fliessendes, Strömungen unterstehend, auf- und niederwogend, unsicher in Überzeugungen und Zielen. Daher ist für die soziale Organisation des christlichen Gemeindelebens eine straffe Kirchenleitung unentbehrlich. Aber kein Kirchenregiment und keine Kirchenverfassung kann religiöses Leben erzeugen: organisieren wohl, hervorbringen nicht. Eine Erneuerung christlicher Religiosität kann sich immer nur so vollziehen, dass geisterfüllte Persönlichkeiten mit der Vollkraft inneren Lebens, selbst erneuert und sich fortwährend erneuernd von oben her, den Sauerteig abgeben für die Umbildung der Gesamtheit.

Das Wichtigste, was daher die Kirche Gottes zur Erfüllung ihrer Aufgaben braucht, sind christliche Persönlichkeiten. Eine Persönlichkeit bedeutet gelegentlich für das Reich Gottes mehr als 1000 Durchschnittsmenschen. In dem Einen Petrus sah Jesus Matth 16,18 seine Gemeinde begründet. Und wäre auf der Welt nur Eine gläubige Persönlichkeit übrig geblieben, so würde die christliche Gemeinde immer neu aus ihr hervorstossen müssen. Denn der durchgebildete Christ fürchtet sich mit dem Inhalt seines Glaubens und dem Zeugnis seines Mundes vor einer Welt nicht; Zaghaftigkeit und Unsicherheit ist das Zeichen einer mangelhaft durchgebildeten Persönlichkeit. Paulus hat den Kampf mit der griechisch-römischen Welt aufgenommen. Die Persönlichkeit ist das bewegende Prinzip der Geschichte des christlichen Geisteslebens.

An Matth. 22,14 (Viele sind berufen, wenige aber erwählt) scheitert die Tendenz, das Christentum recht weit und breit machen zu wollen, um so viele zu umspannen, dass schliesslich vom Christentum nichts mehr erkennbar ist.

Kierkegaard: „Die lange Zeit gebrauchte Taktik war: alles anzuwenden, um so viele wie möglich, womöglich alle dazu zu bewegen, aufs

Christentum einzugehen — aber dann es auch nicht so ganz genau damit zu nehmen, ob nun das, worauf man sie einzugehen bewog, wirklich Christentum war. Meine Taktik war: mit Gottes Beistand alles anzuwenden, um es klar zu machen, was in Wahrheit die Forderung des Christentums ist, — ob auch nicht ein einziger darauf eingehen wollte.“

---

§ 57.

**Die Liebe zu Gott.**

Dehabe, Die vollkommene Liebe Gottes in ihrem Gegensatz zur unvollkommenen und in ihrer Anwendung auf die Reue. Regensburg 1856. Teichmüller, Über das Wesen der Liebe. Leipzig 1879. Walther, Das Wesen der Liebe zu Gott. Neue kirchl. Zeitschr. 1899. Burger, Liebe. Realenc. B. 6. L. 1902.

Ist das Reich Gottes die heilige Gotteswelt, in der Gott wahrhaft liebt und geliebt wird, so ist die Liebe zu Gott die intensive Vollendung des Glaubenslebens, welche durch hingebende Vertiefung des Gebets in Wechselwirkung mit Aufrichtigkeit und Treue eintritt, und in welcher auch die Sittlichkeit sich vollendet (1. Joh. 4,7ff.). Wo die Gottesliebe nicht so als reale innere Vereinigung des Gemüts mit Gott die wachstümliche Ausreifung des Glaubenslebens ist, sondern in menschlicher Selbsttätigkeit (demnach mit dem menschlichen Selbsttunwollen egoistischen Heiligkeitsstrebens behaftet) entweder durch Willensaktivität oder durch phantasievollen Aufschwung der Seele verwirklicht werden soll, da artet sie, durch Selbstsucht verunreinigt, entweder in moralistisches Tugendstreben aus oder in eine mystische Schwärmerei, welche das Irdische, damit auch die irdischen Pflichtverhältnisse überfliegt. Hat aber Schleiermacher recht gesehen, dass die Religion ihren Sitz wesentlich im Gefühl (oder unmittelbaren Selbstbewusstsein) hat, ist die Liebe zu Gott die gesteigertste Verinnerlichung des religiösen Gefühls, und ist das Sittliche nicht bloss als Sollen, sondern gerade als Können religiös bedingt, so kommt der Glaube als Triebkraft sittlichen Handelns in der Liebe zu Gott zu vollkräftiger Konsolidierung.



Liebe ist nicht Willensakt oder Willensrichtung, sondern Gefühlsbestimmtheit. Schon manches Gemeinschaftsverhältnis ist daran geseheitert, dass es Sache nicht des Gefühls, sondern des Willens war.

Luther (Auslegung einiger Kapitel des 5. Buchs Mose): „Lieben von ganzem Herzen, das stehet in den höchsten Affekten und ist nicht ein schlecht kalt Werk, das in äusserlichem Wandel oder Übertretungen nur beruhet.“

## 1. Die Forderung der Liebe Gottes.

### 1) Im Alten Testament.

Indem Gott durch Erschaffung, Erwählung, Führung und Beschützung Israels seinem Volke gegenüber der Gott der Barmherzigkeit und Gnade, Geduld und Treue, also sein Hilfs- und Heilsgott ist, das Volk sein Eigentumsvolk, in dem die Gottesherrschaft verwirklicht werden soll, ist das religiöse Grundverhältnis des alttestamentlichen Frommen zu Gott unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Weltregierung das Vertrauen, welchem unter dem durch die göttliche Vergeltung angeregten Motive der Furcht der Gehorsam gegen den ethischen Willen Gottes entspricht. Die Gesinnung des Vertrauens ist schon im Alten Testament, namentlich bei Hosea (6,6) und im Deuteronomium, (6,5. 10,12) näher als Liebe bestimmt; aber diese behält im Alten Testament doch den Sinn der Verbundenheit und Anhänglichkeit an den Herrn, auf den man sich verlassen kann (Ps. 69,37. 145,20. Sir. 34,19), und der willigen Einfügung menschlichen Sinnes in den göttlichen Willen (Ex. 20,6. Deut. 6,5 ff. 10,12), wie denn auch die Verhältnisse, denen die Gottesliebe analogisiert ist, das des Mannes und des Weibes, des Vaters und des Sohnes, Abhängigkeit und Unterordnung in den Vordergrund stellen. Die Liebe zu Gott kann eben zu voller Wahrheit erst als persönliches Gemeinschafts- und Einheitsverhältnis kommen, das den Egoismus ausschliesst. Im Alten Testament ist aber das persönliche religiöse Verhältnis zu Gott noch befangen in der Bundesgemeinschaft des Volkes mit Gott, das Sohn Gottes ist (Jer. 31,9. 20. Ex. 4,22), so dass die Israeliten nicht als Individualitäten, sondern sozial als Glieder des Volks Kinder Gottes sind. In der Masse aber, als das persönliche Verhältnis zu Gott noch gattungsmässig gebunden ist, bezeichnet auch die Gottesliebe mehr Forderung als Wirklichkeit religiöser Gesinnung (Spr. 23,26), nur

in einzelnen Klängen inniger Frömmigkeit mit einer auf den neuen Bund hinweisenden Wärme durchbrechend (Ps. 73,25).

Die antike Frömmigkeit wusste von einem Neide der Götter und ihren Liebschaften, konnte aber eben darum auch nichts von einer Liebe Gottes wissen, wie denn Aristoteles die Vorstellung für sinnlos erklärt hat (Eth. End. 4,3. M. Mor. 2,11).

Die Lehre des Duns Scotus und Occam, dass der Mensch aus natürlichen Kräften Gott über alles lieben könne (namentlich in der Apologie zurückgewiesen), hatte zur Folge die sonderbare Unterscheidung, die Luthers gerechten Spott erfuhr (Erkl. des Galaterbr. 1523), nämlich die zwischen Gesetzeserfüllung *secundum substantiam facti* und *secundum intentionem praecipientis*; letzterem sollte die Liebe aus übernatürlicher und göttlicher Kraft entsprechen: aber mit Recht hat Luther entgegengehalten, dass, wenn jene Liebe der natürlichen Kraft das Gesetz erfüllt, das Bedürfnis dieser nicht einzusehen ist. Aber bei der letzteren setzte die Scholastik ein mit der Forderung eines *habitus supernaturalis* der eingegossenen Liebe. Hiernach war der Glaube Materie des Christenstandes, die Liebe die Form. Luther: „Nach solcher Weise ist der Glaube schlechts der Leib, die Liebe aber das Leben; oder der Glaube ist eine Hülse oder Schale, die Liebe aber der Kern; der Glaube die Farbe, die Liebe aber das lebendige Bild.“

## 2) Im neuen Testament.

Indem Jesus Christus das Reich Gottes der Erde einsenkt, pflanzt er durch die Offenbarung der Liebe Gottes (Joh. 3,16. 1. Joh. 4,9. 10. 16. Röm. 8,39) die mit Notwendigkeit aus ihr erwachsende Liebe zu Gott (1. Joh. 4,19). Aber was so aus seiner Person und Wirksamkeit erwachsen muss, das bedarf, um ethisch werden zu können, des Aussprechens in der Lehre. Solange die Jünger noch nicht ausgereifte Gotteskinder waren, unterstanden sie noch seiner unterweisenden und heranbildenden Lehrzucht. So ist die Liebe zu Gott in Jesu Mund zunächst Forderung Matth. 22,37, aber im Unterschied vom Alten Testament ist sie Grundforderung und evangelische Forderung, weil Jesus nichts verlangt, wozu er nicht die Kraft der Erfüllung gibt.

Echte Gottesliebe ist aber da noch nicht, wo die Selbstsucht noch nicht gebrochen ist (Joh. 12,25), wo das Gemüt noch in einer Gott ausschliessenden Weise an irdischen Gütern hängt (Matth. 6,24), wo das Gewichtlegen auf Geltung bei den Menschen den Blick für die Geltung bei Gott verdunkelt (Joh. 5,42—44). Ernste Intensität der Frömmigkeit ist also an sich ebensowenig ein Beweis des Vorhandenseins von echter Liebe zu Gott wie

grosse Extensität von Frömmigkeitsübungen (Luk. 11,42): trotz beider Leistungen spricht der Herr den Pharisäern die Gottesliebe ab (Joh. 5,42). Ja, selbst die Verkündigung und Vertretung des religiösen Programms der Gottesliebe ist kein Beweis des wirklichen Vorhandenseins von Gottesliebe: Weltsinn, Mammonsdiens, Menschenknechtschaft (Matth. 10,37), Ehrgeiz entwurzelt im Innern die Gottesliebe, auch wo der Gottesdienst mit ihrer Verkündigung geübt werden sollte (Joh. 16, 1—3); ja Menschenliebe kann beeinträchtigend auf die Gottesliebe wirken (Matth. 10,37. Luk. 14,20. 1. Kor. 7,33). In dieser Beziehung eignet der Gottesliebe die auch von Luther stark betonte heilige Ausschlösslichkeit gegen die *φιλία τοῦ κόσμου* (Jak. 4,4), nicht in dem auf katholischem Boden vertretenen Sinne der Stillestellung der sittlichen Beziehungen, aber in dem Sinne, dass kein irdisches Band die schlechthinnige Bedürftigkeit Gottes und Gebundenheit an ihn irgendwie beeinträchtigen oder in ihrer Einzigkeit schädigen dürfte.

Luther: „Gott ist ein Eiferer, er kann's nicht leiden, dass man über ihn etwas lieb habe; aber unter ihm etwas lieb haben, lässt er wohl zu.“

Apologie: „Eigentlich ist in keinem Herzen einige Liebe Gottes, es sei denn, dass wir erst Gott versöhnet werden durch Christum.“

Aus dem Entwickelten ergibt sich, dass die Liebe zu Gott und die Liebe zu Jesu Christo parallele Begriffe sind.

2. Kein Mensch kann von Natur vom Egoismus loskommen. Sein natürliches Wesen bleibt selbstisch. Also auch in seinem höchsten religiösen Streben, so lange es natürliches bleibt, verharret er in der Selbstsucht. Wenn also der Mensch vermöge seiner eigenen religiösen Kraft zum Himmel aufsteigen will, sei's auch mit dem Programm der Gottesliebe, klebt ihm der Egoismus an, der das Wesen der Gottesliebe aufhebt. Röm. 10,6—8: wir können nicht zum Himmel hinaufsteigen, aber wir sollen es auch nicht; denn die Gnade Gottes ist zu uns herabgekommen. Unrichtig ist auch die im Katholizismus oft gebrauchte Formel: *amor descendit ut ascendamus* (inhaltlich so z. B. Maximus Confessor), denn hat sich Gottes Liebe zu uns herabgelassen, so brauchen wir nicht hinaufzusteigen, sondern sie nur im Glauben zu ergreifen. Die ausserchristliche Religiosität ringt sich durch eigene Kraft in selbstischem Wirken zu Gott empor. In Christo senkt sich

Gottes zuvorkommende Gnade, ohne unser Wirken, alles selbstische Wirken stillestellend und ausschliessend zu uns herab. So gibt es wahre Liebe zu Gott allein auf Grund der Aktivität der sich uns in Christo erschliessenden Liebesoffenbarung und Liebesbewährung Gottes. Ausserhalb der Gnade Gottes in Christo keine Liebe zu Gott, die diesen Namen verdiente! Die selbstkräftige Aktivität angeblicher Gottesliebe ist ein Irrweg. Gottesliebe als wahrhaft religiöse gibt's nur in Form empfänglicher Gegenliebe. Diese ist aber 1. Joh. 4,19 allein begründet in der heilsgeschichtlichen Offenbarung: die Liebe Gottes als geschichtlich sich auswirkend in der Erlösung begründet und verlangt die menschliche Antwort in der Erlösungsaneignung der Liebe zu Gott.

Die Liebe zu Gott kann ausserhalb des Christentums, da sie nicht auf geschichtlichen Erlösungstatsachen ruht, nur den Weg der Naturmystik und der selbsttätigen Erhebung zu Gott einschlagen und muss, wo sie den Egoismus der Selbsterhebung überwinden will, in akosmistisch-quietistische Auflösung der Persönlichkeit umschlagen, wie ja auch dem Pantheismus das Verschwimmen der Persönlichkeit im Allgeist entspricht. Das Heimatland dieses die Persönlichkeit auflösenden Quietismus ist Indien, wo er schon im Brahmanismus, dann auch im Jainismus und Buddhismus auftritt. Nach den Upanischad verschwindet der wahren Erkenntnis der Unterschied zwischen dem Absoluten und den Dingen, zwischen mir und den Dingen, zwischen mir und dem Absoluten. Gewinnt die Seele diese wahre Erkenntnis des eigenschaftslosen Absoluten und ihrer Einheit mit ihm, so verliert sie sich selbst im Absoluten und verfällt, weil das Absolute keine positiven Eigenschaften hat, in dieser Erkenntnis in selbstvergessenen Schlaf. Die Erscheinungswelt ist Illusion, Maya; wirklich ist die Weltseele, die mit dem Ich identisch ist. Der Weg der Vereinigung des individuellen Ichs mit ihr ist nicht der moralische, sondern der der religiösen und spekulativen Abstraktion, in der das individuelle Sein sich in das allgemeine auflöst. In diesem Erleschen des Selbstbewusstseins im Absoluten erreicht der Einzelne die Selbststillestellung, in der er die Apathie hat und die Erlösung vom Kreislauf des Lebens erlangt, der als Übel empfunden wird.

Diese Tendenz auf Auflösung der Persönlichkeit ist der indische Pantheismus auch in seiner Übertragung in die Länder des Mittelmeers nicht losgeworden. Schon der Stoizismus verbindet mit dem Bemühen um Verselbständigung der Individualität die Richtung auf Auflösung der Persönlichkeit. Am schärfsten spitzt sich dieser Kontrast zu im Neuplatonismus, dem es auf höchste religiöse Erhebung des Menschen bis zur Vergöttlichung anzukommen scheint, und der doch das Individuum in das Absolute auflöst. Plotin († 270) hat eine spekulative Mystik vertreten, nach der das Übersinnliche das einzig Reale, die Sinnenwelt



unwirklich ist, die Seele aber die religiöse Aufgabe hat, sich aus der materiellen Leiblichkeit, die der Sitz des Bösen ist, möglichst zu lösen, um in der schlechthin transzendenten, rein geistigen Gottheit zu verschwimmen. Die sittliche Lebensaufgabe erlischt hier also in der religiösen der Vereinigung mit der Gottheit und der Rückkehr in die übersinnliche jenseitige Welt, aus der die Seele stammt. Ist die Materie der Sitz des Bösen, so kann auch die materielle Welt dem Weisen keine Aufgaben stellen: er verzichtet auf Taten, löst sich aus der Sinnlichkeit; er hat eine rein innerliche Aufgabe. Diese allem ethischen Handeln abgewandte religiöse Spekulation sucht die innere Vereinigung mit der Gottheit so, dass in der Vergottung der Unterschied zwischen Gott und der Seele verschwindet. Untergehen des Bewusstseins in *ἐκστασις* und *ἄπλωσις* ist die Spitze dieses Liebessturzes in das Absolute. Ist das nur die Spitze, so kommts darauf an, die Stufen zu ihrer Ersteigung zu beschreiben. Jamblichus († um 330) z. B. hat die Stufenfolge der Tugenden: die politischen, in denen die Seele sich in Beziehung zur Aussenwelt setzt — die Moral ist also das allergeringste — die reinigenden, in der sie sich von der Sinnenwelt löst, die theoretischen, in denen sie sich zur Betrachtung des Übersinnlichen erhebt, die paradigmatischen, in denen sie in Anschauung des Einen sich zu ihm aufschwingt, die priesterlichen, in denen sie in Gotteinheit Gott wird. Dieser quietistischen Naturmystik ging in der Kirche (Clemens und Origenes) die Anschauung parallel, dass vermöge des Gegensatzes des Sinnlichen und des Übersinnlichen Loslösung aus dem Sinnlichen der echten Bewährung der Gottesliebe entspreche (nach Orig. Exhort. ad mart. p. 275 lieben diejenigen Gott mit ganzer Seele, die sie loslösen *οὐ μόνον ἀπὸ τοῦ γῆρινον σώματος, ἀλλὰ καὶ παντὸς σώματος*). Die Synthese der kirchlich-asketischen mit der pantheistisch-spekulativen Gedankenlinie ist in Dionysius gezogen. Nach ihm ist die Liebe zu Gott eine überseelische Verbindung mit Gott, in der man durch vollkommene Abstraktion von allem positiven Wissen sich versenkt in das unermessliche und unfassbare Meer des göttlichen Wesens, so dass die Erhebung über alle Kreatur durch den Duft der Gottheit die Glückseligkeit erreicht. De div. nom. 4,13: *ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως, οὗκ ἑῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων.*

Indem der gläubige Christ sich in der Rechtfertigung durch die Gnade Gottes in Jesu Christo (Röm. 5,1. Eph. 1,6) der Liebe Gottes des Vaters gewiss wird (Röm. 5,8), wird er im Gnadenstande zugleich durch die adoptio in das Kindschaftsverhältnis zum himmlischen Vater aufgenommen, also auf Grund der Liebe Gottes in Jesu Christo (Röm. 8,39) zur Liebe zu Gott angeregt und verbunden (1. Joh. 4,20). So ist die fides im evangelischen Sinne der fiducia schon im Keim und in der Anlage amor dei (*ἀγάπη τ. θ.*). Die Liebe ist also nicht, wie nach der katholischen Lehre,

etwas zum Glauben Hinzukommendes. Aber der Glaube entwickelt sich (Luk. 17,5. Hebr. 12,2) aus senfkornartigen Anfängen allmählich erstarkend (Matth. 8,10. 17,20. Mark. 9,24). Die *ἀγάπη* ist die Fortentwicklung des Vertrauensverhältnisses der *πίστις* (Mark. 9,24. Luk. 17,5), welche sittliche Mängel (Jak. 2,14. 17 ff.) und Rückfälle des Argwohns, des Misstrauens, des Unfriedens u. s. w. noch nicht ausschliesst (Luk. 17,5. Röm. 5,1. 11,20. 1. Petr. 1,7. Hebr. 6,12. Jak. 1,6) zu der gefestigten Innigkeit, Tiefe und Kraft einer unauflöslichen Herzens- und Lebenseinheit (Röm. 5,5. 8,39). Nach Luther ist die Liebe „die Probe, damit man versucht, ob der Glaube recht sei“; „die Liebe beweiset, ob der Glaube rechtschaffen, und das Herz fröhlich und mutig in Gott sei“. Darum lehrt die Apologie, dass dem Glauben die Liebe folge (*praecedere fidem, sequi dilectionem*, Müller S. 112, 20. 30). Aber sie lehrt auch, dass es unmöglich sei, die Liebe vom Glauben loszureissen (a. a. O. 20), macht freilich den bezeichnenden Zusatz zur *dilectio dei*: *etsi exigua est*, und lässt den „rechten Glauben“ nicht ohne Liebe Gottes sein. Und nach der Konkordienformel (M. 614, 23) wird denen, die durch den Glauben zu Gnaden angenommen sind, „auch der Heilige Geist gegeben, der sie erneuert und heiliget, in ihnen wirkt Liebe gegen Gott und gegen den Nächsten“. Damit ist das Sachverhältnis zutreffend angedeutet: im rechtgefassten Begriff des wahrhaften Glaubens sind *πίστις* und *ἀγάπη* eins; aber angesichts der erfahrungsmässigen Mängel und Schwankungen des Glaubens tritt im Glaubensleben die Liebe hervor als die Vollendung des Glaubens, in der die religiöse Gebundenheit sich nach Seiten des Gefühlslebens als Herzenszuständlichkeit erweist.

Dass man im Glaubensstande „mehr und mehr in der Liebe Gottes entzündet wird“, lehrte Zwingli.

Nach Luther „muss die Liebe aus dem Glauben herfliessen, die dringet darnach durch allerlei Gefahr und Unglück und fraget nichts darnach, ob die Welt darüber murret und zürnet; denn ihr ist an Christo und seinem Wort mehr denn an der Welt Zorn gelegen.“ Die Liebe ist die Überwinderin der Anfechtungen des Glaubens. Predigt über Joh. 14,23 ff. 1532.

Baier (theol. mor.): *oritur ex fide in Christum, per quam deus, peccatoribus aliis tremendus (quia iratus), fit eis objectum amabile*. Die *fides* in Christum ist also *amoris illius principium et radix*.

Der Glaube ist Vertrauen auf Gott den allmächtigen und

barmherzigen, dem er die Ehre gibt (Röm. 4,20 f.); die Liebe ist innerliches Verbundensein mit dem allgegenwärtigen und huldreichen Vater, dessen Nähe das Herz erquickt. Der Glaube ist Hingebung an Gott, welche die Heilsgnade Gottes in Jesu Christo in demütiger Empfänglichkeit aufnimmt (Röm. 3,26), die Liebe ist die Gebundenheit an Gottes Vatergüte, in der das Herz warm wird an dem sich ihm in Christo erschliessenden Herzen Gottes. Der Glaube ist Empfänglichkeit für das im Evangelium nahegebrachte Heilsgut der Erlösung Jesu Christi und seiner Gerechtigkeit (Röm. 3,22); die Liebe ist Empfänglichkeit für die in der Erlösung Jesu Christi sich erschliessende Selbstmitteilung der uns suchenden ewigen Liebe. Der Glaube ist Aufnahme des göttlichen Gnadenguts, der Gnadengabe des Heils des Reichs Gottes (Röm. 5,15 ff.); die Liebe zu Gott ist Aufnahme Gottes des Gebers in das Innere als unauflöslichen Moments des eignen Lebens. Der Glaube richtet sich auf den gerechten und gnädigen, Sünde strafenden und vergebenden Gott, der in Christo eine ewige Erlösung gefunden und mit der Menschheit Gemeinschaft gestiftet hat (Röm. 4,5); die Liebe vereinigt mit dem Vater Jesu Christi, der in ihm sich selbst erschliesst zur Einsenkung seines göttlichen Lebens in seine Kinder, zur Durchdringung mit seinem Geist, zur Erhebung in sein Wesen. In dem Glauben liegt also die Innehaltung der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, freilich in der demütigen Scheu vor seiner Allgewalt und seiner Erhabenheit die Aneignung seiner Gnade (Röm. 4,17); für die Liebe zu Gott tritt Gottes hehre Grösse und niederbeugende, wenn auch in Dank und Preis niederbeugende Hoheit zurück gegen seine herablassende Güte, die sich mit uns vereinigt (Joh. 14,23), und Furcht und Zittern (Phil. 2,12) weicht der zuversichtlichen Freudigkeit des Sicheinwissens des Kindes mit dem Vater (1. Joh. 4,18). Der Glaube entspricht der religiösen Erfahrung, die das Verdammungsgericht der Schuld durchlebt, in der Rechtfertigung des Sünders durch Gott den Trost des erschrockenen Gewissens und durch die sündenvergebende Gnade des Herrn und Richters auch die selbstmitteilende Liebe des Vaters findet; die Liebe entspricht der religiösen Erfahrung, die des Gnadenstandes gewiss geworden, in Gerechtigkeit und Frieden und Freude im Heiligen Geist (Röm. 14,17) am Vaterherzen Gottes ausruht

(Röm. 8,39). Der Glaube kann aufhören (Luk. 22,32); die Liebe stellt eine unlösliche Einheit mit Gott her (1. Joh. 5,1 ff. 4,17). Darum muss der Glaube an Gott sich im Fortgang der religiösen Entwicklung zur Liebe zu Gott ausgestalten, ebenso wie der Glaube an Christum zur Liebe zu ihm erstarken muss (Joh. 14,24. 21,15 ff.).

Nach dem Gesamtzusammenhang des ersten Johannesbriefs vollendet sich erst in dieser Gefühlsvertiefung des Glaubens zur Liebe die ungebundene Triebkräftigkeit ethischer Selbstbewährung. Denn, wie Schmid mit Recht bemerkt (S. 419), ist alles Handeln durch ein Gefühl vermittelt, und dasjenige Handeln ist am ungehemmtesten, das als unmittelbarer Ausdruck der Zuständlichkeit des Gefühls diesem wie von selbst entwächst. Im Allgemeinen ist im Handeln zwischen dem lebenskräftigen agens und dem Motiv und dem die Vorstellung bestimmenden Ziel ein Unterschied; und im Anfangsglaubensleben ist ein Unterschied zwischen der Vorstellung, wie der Jünger Jesu nach Gottes Willen sein soll, der trotz der Rechtfertigung ethisch noch unfertigen Persönlichkeitsverfassung und dem Motiv der Gegenliebe, welche die Form der Dankbarkeit für die erfahrene Liebe Gottes innehält. Je weniger aber die Liebe die Form der durch Reflexion vermittelten Dankbarkeit innehält, je weniger sie nur momentane Gefühlsbewegung im Ergriffensein von den Taten Gottes oder vorübergehende Stimmung unter der Anregung von Eindrücken der Gottesliebe bleibt, desto mehr wird die Liebe dauernde und umfassende Gefühlsbestimmtheit, als solche integrierender Bestandteil der Gesinnung, in der sich der Unterschied des agens, des Motivs und Ziels dahin aufhebt, dass das sittliche Handeln unmittelbarer Ausdruck der Liebe als der die Persönlichkeit bestimmenden religiösen Lebensgestaltung wird. Dass dies das Ziel der normalen Fortentwicklung gläubiger Christen ist, folgt aus Matth. 22,37, wonach die Liebe zu Gott Charakteristikum des normal sich entfaltenden religiösen Lebens auf dem Boden des Reiches Gottes ist.

Die Liebe zu Gott kann negiert werden vom Pantheismus und muss es vom Deismus.

a. Wenn religiöser Pantheismus sehr oft die Liebe zu Gott vertreten und verkündigt hat und nach der Seite des Sicheinswissens des



endlichen Subjekts mit dem Absoluten zur Mystik der Gottesliebe disponiert, die das Einheitsgefühl der individuellen Seele mit der Weltseele ist, so muss auf der andern Seite ein spekulativer Pantheismus, der in abstraktem Denken Weltanschauung aufbaut, die Gottesliebe (nicht formell, aber der Sache nach) aufheben, da Liebe ein Verhältnis von Person zu Person ausspricht, Liebe in Beziehung auf Gott also weder in subjektivem noch in objektivem Sinne ausgesagt werden kann, wenn er nicht Persönlichkeit ist. Indem Spinoza Gott die Fähigkeit zu lieben absprechen musste, sprach er doch von einem amor intellectualis dei, verstand aber nichts anderes darunter als die Freude an der Wahrheitserkenntnis. Vatke erklärte den Begriff der Gottesliebe für blosser Form ohne Inhalt. Nach Fichte (Anweisung zum seligen Leben. Berlin 1806), dem die Seligkeit mit dem wahren Sein und Leben zusammenfällt, kommt, wenn der Mensch das Hinfällige und Nichtige fahren lässt, sogleich das Ewige mit all seiner Seligkeit zu ihm. Solange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm. „Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt allein Gott übrig und ist alles in allem.“ In der Liebe Gottes „ist das Sein und das Dasein, ist Gott und Mensch eins, völlig verschmolzen und verflossen.“ Unsere Liebe zu ihm ist aber in Wahrheit seine Liebe zu sich selbst. Diese Liebe ist die Quelle aller Wahrheit, aller Gewissheit, aller Realität. Der Immanenzstandpunkt des Pantheismus deutet also die Liebe Gottes als Sichselbstwissen mit dem Absoluten bzw. als Sichselbstwissen des Absoluten.

b. Obgleich Baumann (?) im Evangelium der armen Seele eine Art deistischer Mystik versucht hat, muss doch geurteilt werden, dass diese nur durch den in seinem Deismus steckenden pantheisierenden Zug möglich geworden ist. Inhaltlich ist der Deismus der Todfeind der Mystik und darum prinzipieller Gegner der religiösen Idee der Gottesliebe; denn da bei deistischer Weltanschauung Gott keine lebendige Einwirkung auf die Welt hat, kann er auch keine auf das Gemütsleben ausüben; die Religion muss also in Erkenntnis und Willensakten verlaufen und kann das Gefühl nicht in Anspruch nehmen. So ist für Wolff die Liebe zu Gott Lust und Vergnügen an den göttlichen Vollkommenheiten. Und Kant, der das Gefühl der Gottesliebe als pathologisch ausschliesst, sieht die praktische Liebe in Willenshandlung des Gehorsams ohne alle Vermittelung durch Gefühle, was mit ihrer Aufhebung identisch ist. Behauptet Kant, Gefühle seien etwas Unwillkürliches und liessen sich nicht gebieten, so ist psychologisch festzustellen, dass Gefühle sehr oft so entstehen, dass jemand auf den Gefühlsmangel aufmerksam gemacht und durch das vorbildliche Gefühlsleben anderer zu gleicher Erweckung der in ihm vorhandenen Gefühlsanlage angeregt wird. Kant erkennt, dass die Gottesliebe in jedem angelegt ist und durch die Liebe Gottes so geweckt wird, dass das Gebot der Gottesliebe die Liebestat Gottes begleitet.

In der Gefolgschaft Kants hat Ritschl den Begriff der Liebe zu Gott und zu Christo beiseite zu schieben gesucht; in der ersten Auflage

seiner Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung B. 3. S. 527 sagt er: „Der Titel der Liebe zu Gott und zu Christus kann auch für ein eingebildetes Privatverhältnis zu Gott und Christus angewendet werden, und im herrnhutischen Sprachgebrauch ist tatsächlich dieser Anspruch ausgeprägt.“ „Der Titel der Liebe zu Gott und zu Christus hat ein Gepräge der Gleichgültigkeit gegen die Welt überhaupt oder der Weltflucht.“ Alle Ausreden der dritten Auflage können aber nichts daran ändern, dass durch die Liebe zu Gott im Wort des Herrn Matth. 22,37 das Wesen des religiösen Verhältnisses zu Gott und im ersten Johannesbrief das Wesen des Christenstandes charakterisiert wird. Und behauptet Ritschl hier (3. Aufl. S. 560), dass Liebe gegen Christus ausser Joh. 21,15. 16 nicht ausgesprochen werde, so hat er 1. Kor. 16,22 vergessen, wo über jeden, der den Herrn (wobei im Zusammenhang überhaupt nur an Jesum gedacht werden kann) nicht lieb hat, der Fluch ausgesprochen wird, womit der Mangel an Liebe zu Christo ausserhalb des Christentums und des Reichs Gottes verwiesen wird.

c. Auch auf dem Boden des Theismus ist oft die Liebe zu Gott und zu Christo ihres religiösen Charakters entkleidet und moralistisch in Willenshandlungen aufgelöst, die Erfüllung der Gebote zum Inhalt haben. Clem. Al., Quis div. salv. 29.

Der Rationalismus setzte durchweg die Liebe zu Gott in sittliches Handeln ohne Vermischung mit Gefühlen. Die Aussage des Johannes 1. Joh. 5,3, die den Sinn hat, dass die Liebe zu Gott sich im freudigen Halten seiner Gebote bekunde, hat Weiss so gedeutet, dass sie aus dem Halten der Gebote bestehe. Als wenn die Erweisung der Kindesliebe in Handlungen ergäbe, dass die Kindesliebe in diesen Handlungen bestehe! Die praktische Betätigung des Gefühls erschöpft das Gefühl nicht. Die Juden, die der Herr Joh 5,42 verurteilt, hatten reiches Handeln in Erfüllung des Willens Gottes, aber dieses war wertlos, weil ihm die Seele der Gottesliebe fehlte.

3. Die durch die Gottesliebe vollzogene Vereinigung mit Gott enthält nichts von Auflösung der Persönlichkeit in sich, sie vollzieht vielmehr die Konsolidierung und Bewahrung der Persönlichkeit für das ewige Leben. Wie es pantheistische Auflösung des endlichen Ichs in das Absolute bedeutete, wenn Fichte die Liebe als Tat des Willens, sich selbst zu vernichten, gefasst hat, so war es unvorsichtige Ausdrucksweise, wenn die Mystik sie gelegentlich nicht bloss als Eingehen und Sichversenken in Gott, sondern als Versinken, Untersinken, Aufgehen in Gott beschrieben hat, während sie doch nur innigste Vereinigung der Unsterblichkeit besitzenden und gerade in der Gotteinheit findenden Seele erstrebte; aber es war heidnische Denkweise, wenn pantheistische Mystik mit dem Versinken der Liebe in Gott Auf-

lösung der Persönlichkeit meinte. Dionysius, der oft beschuldigt ist, die pantheistische Gottesliebe des Neuplatonismus und damit die Aufhebung der Persönlichkeit in die Mystik der christlichen Kirche übertragen zu haben, ist allerdings nach Seiten des Zusammenhangs mit dem akosmistischen Pantheismus von der negativen Haltung nicht freizusprechen, deren Konsequenz die Vernichtung der Persönlichkeit sein würde, soweit er aber christlicher Theolog ist, versteht er unter „ekstatischer Liebe“ das Herausgehen aus sich selbst durch Verzicht auf Egoismus, und findet in ihr die höchste Durchbildung der Persönlichkeit. Es lässt sich nicht leugnen, dass dieser innere Widerspruch durch die mittelalterliche Mystik hindurchgegangen ist. Aber in aller echten Mystik ist die Gottesliebe als höchste Bejahung der christlichen Individualität gemeint, trotz aller Hyperbolie der Ausdrücke, welche die Negativität des Zerfließens in Gott aufzunehmen scheint, wie bei Meister Eckart.

Aug. Serm. 336,2: Deum amamus, quo nihil melius invenimus, ipsum amemus propter ipsum et nos in ipso, tamen propter ipsum. Ep, 130,14: in eo quippe nosmet ipsos diligimus, si deum diligimus. Bernhard (de diligendo deo) redete gelegentlich von einem sich in Gott Verlieren, als ob man nicht mehr sei, seiner selbst ledig und fast vernichtet Werden, sah aber gerade in einem sic affici ein deificari. Hugo von St. Victor (de laude caritatis) hat ausdrücklich die Selbstbejahung des eigenen Ichs in die Gottesliebe eingeschlossen.

Die Liebe als eine Bestimmtheit des Selbstgefühls hinsichtlich der seelischen Wechselwirkung mit andern bedeutet ja ein Herausgehen aus sich selbst, aber nicht im Sinne der Entleerung und Verarmung, sondern der Erweiterung des Seelenlebens und damit der Bereicherung, schliesst also nicht Selbstverlust in sich, sondern Selbstgewinn der Persönlichkeit. Denn sich selbst aufschliessend für andere, ist die Liebe Hineinnahme einer andern Persönlichkeit in das eigene Selbstbewusstsein als eines unablässbaren Moments des eigenen Lebens. Die Liebe zu Gott als persönliche Lebensvereinigung mit dem Absoluten, indem sie für ihn als unablässbares Moment des eigenen Lebens das Herz erschliesst, gewinnt damit den höchsten denkbaren Lebensinhalt und damit die umfassendste und tiefgehendste Steigerung des persönlichen Lebenswerts. Ist der Zweck der Selbsterschliessung der Liebe Gottes zur Menschheit ihre Erfüllung mit ewigem Leben (Joh. 3,16), so erlebt der Einzelne die Realisierung des göttlichen

Heilszwecks an sich in der Erhöhung des Lebensgehalts, der die Liebe zu Gott unausbleiblich begleitet, da die religiöse Steigerung des Gefühls mit einer Steigerung des Selbstgefühls verbunden ist. Selbstvernichtend ist die Gottesliebe nicht für das Ich, sondern in Beziehung auf die Selbstsucht, da sie als vollkommene (1. Joh. 4,18) den Widerspruch gegen Gott aufhebt, Zuwiderhandeln gegen seinen Willen innerlich verleidet und so den Ungehorsam gegen Gott ausschliesst. Das Aufgeben der Ichheit in der Gottesliebe bedeutet, dass der Gott Liebende (Röm. 8,28. 1. Kor. 2,9) sich selbst aufgibt als den alten Menschen, der Gott entfremdet war, als den natürlichen Menschen, der im Endlichen, Irdischen befangen war, als den Gesetzesmenschen, der im Stolz eigener Kraft wirkte, und sich selbst bejaht als in Gott lebend und webend, von ihm beseelt, geleitet und bestimmt, sich in Gott findend, wissend und wollend, ihm allein die Ehre gebend.

Auf Grund seiner Lehre von der Superiorität des Willens über die Vernunft und seiner pelagianischen Freiheitslehre schrieb Duns Scotus dem Willen die Kraft zu, Akte der Liebe zu Gott hervorzurufen. Diese *actus elicit*, welche von den Reformatoren verworfen wurden, gehörten aber immerhin nicht dem übernatürlichen Gnadenstande, sondern der Vorbereitung auf die *gratia gratificans* an. Wenngleich nun die Jesuiten in der Gefolgschaft der scotistischen Doktrin Glaube und Liebe als übernatürliche Tugenden fassten, redeten sie doch auch von Erweckung von Akten des Glaubens und der Liebe und warfen die Frage auf, wie oft der Mensch sie erwecken müsse. Antoine Sirmond lehrte: „Das Gebot, Gott zu lieben, verpflichtet als negatives Gebot allezeit: wir dürfen Gott nicht hassen, weder formell, was teuflisch wäre, noch materiell durch Übertretung seines Gesetzes. Als positives Gebot verpflichtet es uns, Gott effektiv, d. h. *opere et veritate* zu lieben, seinen Willen zu tun, die 10 Gebote zu halten. Man kann aber nicht behaupten, dass wir unter einer Todsünde verpflichtet seien, Gott auch effektiv zu lieben, d. h. ausser den 10 Geboten auch noch die Gebote der Liebe Gottes und des Nächsten als von jenen unterschiedene Gebote zu erfüllen.“ Andere Jesuiten vertraten die Meinung, das Gebot der Liebe verpflichte an sich nur im Angesicht des Todes. Diese Sätze wurden in Rom verdammt. Aber der Jesuit Castropalao gab an: „Die Theologen streiten viel darüber, wie oft und wann der Mensch einen Akt der Liebe Gottes erwecken müsse. Bannez, Navarrus, Toletus S. J. lehren, die Liebe sei zu erwecken, sobald der Mensch zum Gebrauche der Vernunft gekommen sei, Vasquez S. J. und Sanchez S. J. bezeichnen die Todesstunde als den richtigen Zeitpunkt, wieder andere, die der Dominikaner Soto anführt, lassen die Zeit dahingestellt und verlangen nur, dass dieser



Akt einmal im Leben geschehe.“ Ich entnehme diese Angaben P. Graf Hoensbroech, Papsttum. II. Leipzig 1902. S. 217 ff. Vgl. Döllinger und Reusch, Geschichte der Moralistreigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert. Nördlingen 1889.

4. Da die Gottesliebe nur rein ist in Wechselwirkung mit der heilswirkenden Liebe Gottes, so wird vermöge eines egoistischen Elements die Religiosität da verunreinigt, wo man trotz formeller Anerkennung der Gnade Gottes in Jesu die Vereinigung mit Gott durch irgendwelche Methoden der Selbsttätigkeit herzustellen sucht. Das hat die mittelalterliche Frömmigkeit sogar in ihren religiös höchststehenden Gestalten getan, wie auch die ganze katholische Mystik das Selbstwirkenwollen selbst da nicht verleugnen kann, wo sie in angeblicher Passivität den direkten Gegensatz gegen die Werkgerechtigkeit der Verdienste zu bezeichnen scheint. Wahre Gottesliebe schliesst in sich den Verzicht auf die selbsttätige Erzeugung, auf Selbsterlösung in jeder Form; sie weiss, dass Gott in Jesu Christo längst den Menschen gesucht hat, ehe er wahrhaft Gott suchen konnte; sie ersetzt nicht das Herabkommen Gottes zu uns durch Hinaufklettern zu ihm, die Menschwerdung Gottes nicht durch Gottwerden des Menschen. Wahre Liebe zu Gott ist nur Wirkung und Reflex der Liebe Gottes zu uns. Diese religiös allein richtige Schätzung der Liebe Gottes ist zur Durchsetzung gekommen in der Reformation, die die christliche Frömmigkeit von allen Schlacken der Selbstsucht, weil von jeder Form der Selbsterlösung reinigte, indem sie sie auf die rein rezeptive Erfahrung der Erlösungsgnade gründete.

Wie wenig rein die Auffassung der Liebe Gottes durchweg in der alten und mittelalterlichen Kirche war, zeigt sich darin, dass vermöge des herrschenden Intellektualismus Erkenntnis Gottes und Liebe zu Gott durcheinandergering, sowohl bei Clemens Al. wie bei Hugo v. St. Viktor.

Origenes unterschied 3 Stufen der Erkenntnis, die menschliche, die mittelst der heiligen Schriften gewonnen wird, die engelische oder himmlische, die vom Logos oder der Weisheit Gottes mitgeteilt wird, und die überweltliche oder überhimmlische, die im Aufschwung über den sinnlichen Himmel erlangt wird. In dieser wird die Vollkommenheit erreicht. Diesem Weg der Erkenntnis parallel geht „der Weg der Heiligung, der die Gläubigen zur Kindschaft führt, wenn das volle Licht der Wahrheit in ihnen aufgeht und die Liebe gegen Gott ihr Herz ergreift, die sich in der Liebe zu den Nächsten, insbesondere zu den Feinden er-

weist.“ (Thomasius, Origenes. S. 240). Alle göttliche Gnadengabe wird aber nach Origenes durch die Aktivität der Willensfreiheit verdient.

Dieser pelagianische Intellektualismus wurde überschritten durch Augustin. Nicht in der Erkenntnis sah er die Vollkommenheit, sondern in der Liebe zu Gott. Und diese, als Vereinigung mit Gott dem höchsten Gut und Gleichgestaltung mit ihm, ist Wirkung der göttlichen Gnade. Hinsichtlich dieser Bedingtheit des Heilsstandes durch das innerliche Wirken der Gnade ist also der Egoismus aus der Frömmigkeit ausgeschieden. Aber Augustin hat den amor dei unter den Begriff der virtus subsumiert. Und hinsichtlich dieser Betrachtung als Aktivität des Gottesdienstes schliesst die Liebe die Hoffnung auf Lohn in sich. Vermöge dieser Beziehung auf die Tugendlehre ist die Gesamtheit der Tugend in den Begriff der Gottesliebe aufgenommen (ohne die es wertvolle Tugend überhaupt nicht gibt), so dass die Moral wieder in die Religion aufgelöst erscheint. Was geliebt wird, darf nur um Gottes willen geliebt werden. In dieser Liebe liegt das Wesen des Christentums, und in ihr allein. Sie ist die Vorstufe der Erkenntnis, gibt den Genuss Gottes und versetzt schon auf Erden in den Himmel. Quanto plus amaveris, tanto plus adscendes. (Enarr. in sp. 83).

Die Aufsaugung aller Tugenden in die Liebe zu Gott, damit die Entkleidung des Sittlichen von selbständiger Wertschätzung zugunsten einseitiger Hochhaltung der Religiosität ist dem Katholizismus geblieben, dogmatisch festgelegt durch den Lombarden.

Nach Maximus Confessor († 662) vollzieht sich die Vergottung durch den Glauben in Befolgung der Gebote Gottes, Nachahmung Christi und in Liebe: diese ist ihm einerseits Passivität im Erleben der Verückung zum geliebten Objekt, andererseits Aktivität in der Erhebung zu Gott und im Handeln. So tritt auch in dieser von Dionysius herkommenden mystisch-spekulativen Richtung das selbstische Moment hervor, wie denn schon Athanasius mit der Vergottung durch den Gottmenschen die Selbstvergottung durch Askese verbunden hatte.

Die Selbstkräftigkeit und Selbsttätigkeit, aber eben darin auch die Selbstherrlichkeit der mönchischen Gottesliebe hat klassisch Hugo von St. Victor († 1141) ausgesprochen: dilige ergo deum, elige deum, curre, apprehende, posside, frue! — nescio si quid majus in laude tua dicere possim, quam ut deum de coelo traheres et hominem de terra ad coelum elevares.

So unverkennbar das evangelische Moment in der Frömmigkeit von Bernhard von Clairvaux († 1153) ist, so deutlich ist das egoistische Moment seiner Mystik, obgleich er weiss, dass die christliche Liebe zu Gott und Christo Gegenliebe ist. Er ringt darnach, Gott zu finden und zu erfassen, aber wesentlich durch Vernunft und Willen. In dem Affekt der Liebe, die Gott um seiner selbst willen liebt, sich zu Gott aufschwingend, soll die Seele zu unmittelbarer Anschauung Gottes gelangen.

Der Pelagianismus schlug in der Gottesliebe durch bei Duns Scotus († 1308). Er sah in der Gottesliebe den Willen wirksam, welcher sich

an Gott, dessen Weltbeziehung sich in der Liebe zusammenfasst, hingibt und entäussert bis zur Vereinigung mit Gott in der Verzückung.

Nach durchgängiger scholastischer Lehre, wie sie namentlich durch Thomas repräsentiert wurde, galt in der Fortsetzung der Lehren Augustins und des Lombarden die Liebe als durch die Gnade eingegossene Tugend (*qualitas haerens in corde*), die als solche *justitia formalis* ist (*gratia gratum faciens*); dieser *habitus* als *forma inhaerens* macht den Menschen gerecht vor Gott. Liebe ist nach Thomas Sache des Willens, der sich auf das höchste Gut richtet und sich mit ihm vereinigt. Während sie also bei Augustin die Wurzel der Tugenden war, wurde sie bei Thomas ihre Krone. Obgleich Luther sich gelegentlich ähnlich wie Augustin und Thomas ausgedrückt hat, ist doch die mittelalterliche Eingliederung der Liebe in die Reihe der Tugenden prinzipiell von ihm überschritten. Mit Energie aber hat Luther die Gründung der Heilsgewissheit auf solche habituelle eingegossene Tugend abgewiesen. Die Gesamtauffassung von Religion und Sittlichkeit stellte sich für Luther neu gegenüber der mittelalterlichen Lehre, indem er nicht wie diese die Liebe (bei der immer hauptsächlich an die Liebe zu Gott gedacht wurde) als etwas Zweites zum Glauben hinzutreten liess, sondern den Glauben als die Rezeptivität für das Heil dachte, mit der das normale religiöse Verhältnis gegeben ist, und aus der die Nächstenliebe von selbst fiesst, die Gottesliebe aber zum Glauben nahm und sie als Kräftigkeit desselben auffasste.

Trotz alles Strebens, lutherisch sein zu wollen, lenkte Crusius auf die katholische Stimmung zurück, indem er die Liebe zu Gott als die Grundtugend ansah gemäss der Bestimmung der Liebe als einer Zuneigung, in der man die Zwecke des andern als die eigenen ansieht und sucht.

In der modernen Philosophie sah Phil. Fischer (Spekulative Ethik) die sittliche Selbsttätigkeit im Willen der Liebe basiert, womit trotz Geltendmachung der Gegenliebe das egoistische Element des eigenen Tuns wiederholt ist.

5. Da uns Gott nur offenbar ist durch seine Weltwirksamkeit (Röm. 1,19f.) und durch seine Heilswirksamkeit (Matth. 11,27. Joh. 1,18) und allein durch diese Vermittelung der Gottesliebe einen Einblick in sein Wesen erschliesst (1. Kor. 2,9ff.), so ist es unrichtig, das Letztere von jenem loslösen zu wollen. Da wir Gott nicht direkt, sondern nur indirekt in seinem Wirken erkennen (die *causa prima* nur in den *causae secundae*), so ist für uns Gottes Wirken von seiner Persönlichkeit nicht loszulösen und eine Beziehung zu ihr mit Ignorierung seines Wirkens nicht zu erstreben. Gesunde Religiosität darf also an seiner Selbstbekundung nicht auf selbsterwähltem Wege vorbeigehen. Eine Gottesliebe, die Gemeinschaft mit der absoluten Persönlich-

keit erstrebte in negativer Abstraktion von dem Walten der göttlichen Vorsehung, trüge also von vornherein den Charakter phantastischer Schwärmerei in sich. Wahrhafte Gottesliebe richtet sich notwendig auf Gott, wie er wirkt in Natur und Geschichte, schliesst also Anerkennung der Schöpfung und Offenbarung in sich; sie bezieht sich darauf, dass die Welt, als von Gott geschaffen, der Ort seiner Selbstverherrlichung (Joh. 17,4) und Selbstheiligung (Lev. 10,3) ist, dass die Menschheit bestimmt ist, Ort der Gottesherrschaft zu sein und zu werden (Joh. 4,23), und dass die Gemeinde der Heiligen der Ort der durch Christum verwirklichten Gottesherrschaft ist (2. Kor. 6,16 ff.). Unausbleiblich also verbindet sich mit der echten Gottesliebe das Gebet, dass Gottes Name in der ganzen Welt geheiligt werde, richtet sich ihr Streben auf Durchdringung der Menschheit mit dem Geist Gottes und erweist sich besonders der Gemeinde der Heiligen gegenüber als die religiöse Kraft sittlicher Gesinnung.

Jede Religiosität, die vermöge abstrakter Spannung des Gegensatzes der sinnlichen und der übersinnlichen Welt mit Ausschliessung der irdischen Beziehungen die Gottesliebe auf die absolute Persönlichkeit direkt beschränken will, befindet sich (abgesehen von der Unrichtigkeit der Erkenntnistheorie und der Religionsauffassung) vermöge der Verneinung der Welt und damit der sittlichen Gemeinschaft und in Zerschneidung des inneren Bandes zwischen Religion und Moral auf der Linie eines unsittlichen Quietismus, mag sie die Grundanschauung durchführen oder nicht, mag sie praktisch die Folgerungen ziehen oder die Konsequenz der Zerstörung der Moral in der Kirche sich ausleben lassen. Verderbliche Wirkungen für die Moral hat der weltabgewandte Quietismus in jedem Fall.

Die Spannung des Gegensatzes der sinnlichen und übersinnlichen Welt und isolierte Schätzung der letzteren hat die alte griechische Kirche (namentlich unter Vermittelung Philos) von Plato übernommen; schon sie hat infolgedessen die Moral verkümmert. Und die ganze morgenländisch-orthodoxe Kirche leidet an diesem unheilbaren Gebrechen. Namentlich das Mönchtum ist die Pflegestätte einer gegen das sittliche Handeln gleichgültigen Gottesliebe geworden. Die Richtung der Eucheten im 4. Jahrhundert und der Hesychasten (= Quietisten) im 14. Jahrhundert bezeichnet nur das Hervortreten einer Strömung, die durch das ganze morgenländische Mönchtum vom 4. Jahrhundert bis in die Gegenwart geht. Und auch das abendländische Mönchtum, das nicht in dieser



oder jener Form zu einer Tätigkeit in der Gemeinschaft zurückkehrt, nährt jenen unsittlichen Quietismus. Freilich war es hier stets unmöglich, ihn konsequent durchzuführen, da ja die römische Kirche Werke fordert. In ihr bleibt der Widerspruch, dass zwar die *vita contemplativa* die höchste Schätzung erfährt, dass aber niemand sie so schätzen darf, dass der Werkstätigkeit der Wert abgesprochen wird. Auch Quietisten wie die vom Jesuitismus Bekämpften behaupteten, dass sie das Berufsleben nicht hindern oder aufheben wollten, sondern nur trotz des Stehens in dieser Welt in Abwendung von allem Kreatürlichen und Aufgebung alles Selbstischen zu der seligen Ruhe der Vereinigung mit Gott führen. Aber diese quies war doch eben das religiöse Ziel, das die sittlichen Aufgaben entwertete, weil es dem Subjekt nur darauf ankam, mit Absehen von allem Endlichen sich in Gott zu verlieren. So hat denn diese quietistische Mystik bei ihrer Übertragung auf protestantischen Boden (um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts durch Poirer u. a.) auch negative Askese, Einsiedlertum und Verwerfung der Ehe wie überhaupt Geringschätzung der sittlichen Aufgaben zur Folge gehabt. Auch Gottfried Arnold hat diesen Abweg der einseitig religiösen Schätzung der Gottesliebe nicht vermieden. Aber auf protestantischem Boden war das immer nur ein katholisierender Abweg. Dagegen auf katholischem Boden ist eine Religiosität ohne Moralität möglich, da asketische und kultische Leistungen mit unter den Begriff der *bona opera* fallen.

---

§ 58.

**Die Vollkommenheit.**

Ritschl, Die christliche Vollkommenheit. Göttingen 1874. Kirn, Die sittliche Vollkommenheit. Theologische Studien aus Württemberg II. 1887. Lütgert, Sündlosigkeit und Vollkommenheit. Gütersloh 1897. Schlemm, Das christliche Lebensideal nach der Heiligen Schrift. Kirchliche Monatsschrift 1898. Holtzheuer, Von der christlichen Vollkommenheit. Evangelische Kirchenzeitung 1899. H. Cremer, Über die christliche Vollkommenheit. Gütersloh 1899. Behm, Christliche Vollkommenheit. Alter Glaube 1900. Askwith, The christian conception of holiness. London 1900. Braun, Qu'est ce que la perfection chrétienne. Strassburg 1900. J. de le Roi, Nichtsündigen und Sündigen des Wiedergeborenen nach dem 1. Joh. Briefe. Basel 1901. Beyreiss, Die christliche Vollkommenheit. Neue kirchliche Zeitschrift 1901.

Die Vollkommenheit ist die höchste auf Erden erreichbare religiös begründete Ausbildung der aktiven Kraft der realen Freiheit. Die Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8,21), ruhend auf dem ihnen einwohnenden und durch sie und aus ihnen wirkenden *πνεῦμα* (8,14), betätigt sich als reale darin, dass der Wieder-

geborne sich nicht mehr in gesetzlicher Weise in die göttliche Norm einfügt, sondern, indem der in ihm waltende Christus sich lebendig betätigt, aus ihm heraus lebt und wirkt. Indem so die Selbsttätigkeit des Wiedergeborenen dem *νόμος πνεύματος* entspricht (8,2), realisiert sich in seinem Leben eine Vollkommenheit, die, als auf der Gnade ruhend, keinerlei Hochmut begründet, also die Selbstgerechtigkeit ebenso ausschliesst wie den Wahn der Sündlosigkeit.

1. Wenn für den Menschen als endliches, also abhängiges Wesen eine *δουλεία* unausweichlich ist (Röm. 6,16 ff. 2. Petr. 2,19), entweder die Gottes oder der Welt (2. Kor. 6,14 ff.), und der Jünger Jesu der Sünden knechtschaft (Joh. 8,34) als einem bestimmungswidrigen Zustand durch die Wahrheit prinzipiell entrückt ist (8,31), so bleibt doch auch im Gnadenstande die Freiheit noch gehemmt durch den Kampf mit der *σάρξ*. Erst durch das steigende Bleiben im Worte Jesu kommt es nach Joh. 8,31—36 zu der Unabhängigkeit der *ὄντως ἐλεύθεροι*, indem Christus sich in den treuen Jüngern ausgestaltet (14,23) mit seiner Erhabenheit über die Welt sowohl in Form der Überwindung der Sünde wie der Überlegenheit über die Trübsale. Diese Kinder Gottes leben sich nicht mehr nur in Christum ein, sondern sie leben aus ihm heraus. Sie ordnen sich nicht mehr bloss dem Worte Gottes unter, sondern sie sind lebendige Verkörperungen des Wortes Gottes („lebende Bibeln“).

Fällt die Herrlichkeitsgestalt dieser Freiheit (Röm. 8,21) auch erst in das Jenseits (1. Joh. 3,2), so ihre Geistesvollziehung (2. Kor. 3,17) in das Diesseits. Aus ihr ist ausgeschlossen jede geheime Sucht nach Fleischesfreiheit (1. Petr. 2,16), die selbstwillige Unzufriedenheit mit göttlichen Anforderungen (Jak. 2,12), die Gebundenheit an den Zwang menschlicher Ordnungen oder die Macht menschlicher Sitte oder die Gewalt des Buchstabens, die Abhängigkeit von Todesfurcht und Leidensscheu, die Entledigung vom Druck des Ausblicks auf Gottes Gericht (1. Joh. 4,17. 18). Positiv betätigt sich die reale Freiheit in der nicht eigenen, sondern von der Gnade getragenen Selbstmächtigkeit, alle Seelenkräfte in der einheitlichen Richtung auf das Reich Gottes in der vom Geist Gottes gewiesenen Bahn nicht bloss leiten zu wollen, sondern leiten zu können.

Buddeus, der die Vollkommenheit der Heiligkeit und Untadeligkeit gleich setzte, hat in ihr die Anfänglichkeit und Lückenhaftigkeit eingeschärft. Wo der Pietismus wie bei Spener Besonnenheit und Masshalten bewahrte, hat er stets gleich Buddeus gelehrt, dass die auf Erden erreichbare Vollkommenheit eine relative (*perfectio partium*), nicht eine absolute (*perfectio graduum*) sei.

2. Wenn Wolff die Moral dem Vollkommenheitsprinzip unterstellte, so bestimmte er die Vollkommenheit formell als Übereinstimmung der Handlung mit dem Wesen des Handelnden und mit ihren Folgen. Gewinnt diese formale Bestimmung auch einen gewissen Inhalt dadurch, dass in der menschlichen Vernunft eine natürliche Verbindlichkeit des freien Willens gefunden wird, die dem Menschen zeigt, wie er sein soll, so bleibt doch Anfang und Ziel wie Mass und Höhe der Vollkommenheit völlig in der Schwebe bei der zerflossenen Anschauung einer Gesinnung und Handlungsweise, die am Massstab der Norm gemessen, ohne Fehler und Mängel sei. Denn die Hauptsache ist ja doch, ob es eine solche gibt, und wie sie zu verwirklichen ist. Soll die *beatitudo philosophica* oder das höchste Gut im steten Fortschritt zu grösserer Vollkommenheit bestehen, so ist vergessen, dass Fortschritte zu höherer Vollkommenheit die niederen Stufen zur Unvollkommenheit verurteilen, wie er denn die Gottseligkeit als eine „Erhöhung aller Tugenden“ ansieht. Selbstvervollkommnung aber, Vervollkommnung des eigenen Zustands und Vervollkommnung anderer und ihres Zustands sind ungeschieden, so dass die Vollkommenheitsmoral in Glückseligkeitsmoral übergeht. Trotz der völligen Verfehltheit dieser oberflächlichen Auffassung hat Reinhard im Anschluss an Wolff das Vollkommenheitsprinzip zum Ausgangspunkt der Moral genommen, hat es aber inhaltlich in die wachsende Ähnlichkeit mit Gott verlegt. Tatsächlich aber ist die Vollkommenheit zum Ausgangspunkt und Prinzip der Moral darum ungeeignet, weil es seinem Wesen nach ein formeller Begriff ist und darum nur auf Grund einer inhaltlichen Bestimmung des Sittlichen die Frage erhoben werden kann, ob in ihm Vollkommenheit, d. h. eine mit der ethischen Norm völlig übereinstimmende Beschaffenheit des Subjekts realisierbar ist.

Die Moralisierung des Begriffs der Vollkommenheit wurde von vielen Rationalisten in verschiedener Form durchgeführt. Kant sah das Vollkommenheitsideal in der Idee des gottwohlgefälligen Menschen.

Dem Moralismus hat auch Rothe seinen Tribut gezollt, indem er gemäss seiner Gleichsetzung des Religiösen und Moralischen die Einheit beider Momente im Begriff der Vollkommenheit als Einerleiheit setzte.

Beweist die übereinstimmende Erfahrung der gereiftesten Christen, eines Paulus und Johannes, eines Luther und Calvin (auch Augustins), dass vermeintliche Sündlosigkeit eine Illusion ist (§ 41), so gibt es auf Erden eine absolute Vollkommenheit nicht, was sich so wie so aus dem Abstand des endlichen Geschöpfs von Gott als dem Urgrund des Guten wie dem des Erlösten vom sündlosen Erlöser ergibt. Andererseits aber steht fest, dass die Vollkommenheit von Jesu selbst Matth. 5,48 wie von den Aposteln Kol. 1,28. 4,12. Jak. 1,4. 3,2 den Gläubigen als Ziel und Aufgabe hingestellt, also auch als realisierbar angesehen ist (Kol. 3,14). Eine relative Vollkommenheit ist hier nach erreichbar (Eph. 4,13. Hebr. 5,14). Die vorher festgestellte Erfahrung, dass die Sünde, so lange wir in der *σάρξ* sind, nie ganz ausgeschlossen wird, darf darum nicht den Vorwand dafür abgeben, sich mit irgend einer niederen Stufe des Glaubenslebens vorschnell zu begnügen, in einem trägen Arme-Sünder-Christentum sich mit der Sünde einzurichten und den Ernst der Heiligung zu vernachlässigen. Gerade weil Christus als persönliche Darstellung der Vollkommenheit Ideal ist, gibt er den fortwährenden Antrieb zu ihrer Realisierung (Jak. 2,22), zu der er die Kraft gibt. Weit entfernt, dass in der Vollkommenheit ein unerreichbares und darum unwahres Ziel gesteckt würde, ist für echtes Christentum die Erfahrung konstitutiv, dass nach 1. Joh. 5,4 unser Glaube wirklich der Sieg ist, der die Welt überwunden hat. Diese Erfahrung gleicht sich mit der oben berührten der auf Erden nie aufhörenden Tatsächlichkeit der Sünde dahin aus, dass zur rechten Vollkommenheit nach Phil. 3,12 ff. gerade auch die demütige Anerkennung dieser Tatsache gehört, ohne welche der Hochmut, das tödliche Gift jeder Vollkommenheit, unvermeidlich wäre (Luthers gr. Kat. 3,5), so dass auf sie sich das unermüdliche, nie aufhörende Vorwärtstreben gründet, ohne welches Satttheit und Selbstzufriedenheit eintreten würde. Für die Vollkommenheit ist demnach mitbestimmend das beugende Bewusstsein der eigenen Unvollkommenheit, das ihr die Demut und Bewegungskraft verleiht. Wo sich also mit dem geweihtesten Ernst der Heiligung und der unermüdlichen Tatkraft der Liebe



die Selbstbeurteilung verbindet, die den Wert vor Gott auf nichts Eigenes gründet, sondern allein auf die Gnade Jesu Christi und die Gabe des Heiligen Geistes, wo sich also mit der kräftigsten Höhe des Glaubens- und Liebeslebens die tiefste Demut vor Gott verbindet, da ist christliche Vollkommenheit.

Calvin sah in der Heiligung eine Annäherung an die Vollkommenheit, die ganz realisiert sein wird erst im Jenseits. Freilich wollte er den Heiligen das Prädikat der Vollkommenheit nicht vorenthalten, aber unter der Begrenzung des augustinischen Worts: *perfectam sanctorum virtutem cum nominamus, ad ipsam perfectionem pertinet etiam imperfectionis tum in veritate tum in humilitate cognitio*.

Die Bestimmung der christlichen Vollkommenheit als Sündlosigkeit durch anabaptistische Schwärmer (Augsb. B. 12), Schwenckfeld, Pietisten (auch Dippel, Hochmann u. a.), einige (amerikanische) Methodisten und neuere Vertreter des Perfektismus stützt sich in der Regel auf 1. Joh. 3,6. 9. 5,18, namentlich das *non potest peccare* 3,9. Die Vertreter des Perfektismus selbst zeigen aber stets ihre Schwächen und Mängel, oft sogar sehr bedenkliche sittliche Irrtümer, immer mit dem bei der Theorie unvermeidlichen Zwang, Tadelhaftes für tadellos auszugeben. Ferner ist die Anpreisung der sündlosen Vollkommenheit in der Regel mit der Einseitigkeit behaftet, dass negativ die Reinhaltung von gewissen Sünden als Vollkommenheit angesehen, aber die positive Vollendung in Taten der Liebe übersehen wird. Und da die Schriftauslegung nicht von buchstäbelnder Gesetzmäßigkeit, sondern von gläubiger Erfahrung geleitet sein muss, kann 1. Joh. 3,9 nur nach dieser gedeutet werden, die jeder aufrichtigen Selbstbeobachtung die Wahrheit von 1. Joh. 1,8 bestätigt. Das *non posse peccare* 1. Joh. 3,9 kann daher nur so gedeutet werden, dass der Wiedergeborne die Vollkommenheit hat, insofern er von sich aus „nicht Sünde tut“, womit nicht ausgeschlossen ist, dass ihm noch Sünde zustösst. Also der Stand der Wiedergeborenen schliesst ein Sündigen aus der Selbstbestimmung der vom Geist geleiteten Persönlichkeit aus, ohne dass damit aufgehoben wäre, dass ihm wider seinen sittlichen Willen aus der *σάρξ* hervorbrechende Schwachheitssünde widerfährt. Die Sünde des Wiedergeborenen, als dem pneumatischen Wesen desselben widersprechend, ist nicht mehr Tat der Persönlichkeit, sondern nachwirkendes

Moment des natürlichen Lebens. Und insofern in dem Kinde Gottes die Schwachheitssünde nicht mehr Betätigung der Persönlichkeit und ferner fortwährend durch die Gnade aufgehoben und stillgestellt, also aus der Persönlichkeit herausfallend ist, gilt vom Wesen der pneumatischen Persönlichkeit: sie sündigt nicht. Dem Wiedergeborenen ist die Sünde innerlich verleidet, sie wird von ihm als Widerspruch gegen seinen eigensten geistigen Lebenstrieb empfunden, sie ist ihm als Inhalt seiner Selbstbestimmung unmöglich. Das *non posse peccare* des Wiedergeborenen erhebt sich also nicht zur Höhe des *posse non peccare* des Herrn, das faktische Sündlosigkeit begründete.

3. Die Bestimmung der Vollkommenheit im Augsb. Bek. bietet nicht eine scharfe Begriffsbestimmung, sondern eine der römischen Auffassung entgegengesetzte, darum polemisch gehaltene Beschreibung des rechten Christenstandes, entsprechend der religiös-ethischen Gesamtanschauung der Reformation.

Conf. Aug. 27: „*Perfectio christiana est serio timere deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus deum placatum, petere a deo et certe expectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio dei, non \*est in coelibatu aut mendicitate aut veste sordida.*“ Dass es sich im Augsburgischen Bekenntnis nicht um die Frage der Glaubenshöhe, sondern im Gegensatz zum Romanismus um die Frage des wahren Christenstandes handelt, zeigt namentlich der 16. Artikel, der die evangelica perfectio in timor dei und fides setzt, also die ethische Frage überhaupt nicht berührt. Die Aussagen der Augustana folgen eben der Tendenz der Lehre Luthers, dem es an dem Nachweis lag, dass die Vollkommenheit nicht einem den weltlichen Beruf negierenden Stande selbsterfundener Heiligkeit angehöre, sondern im Rahmen des geordneten Berufslebens allen Christen erreichbar und als religiös-sittliche Aufgabe gestellt sei.

Aber auf Grund des Missbrauchs jener Bestimmungen galt manchen die Vollkommenheit als leichte Beute. Z. B. ist sie in der Brüdergemeinde oft im Seelenumgang mit dem gekreuzigten Heiland im Gefühl seiner Nähe für leicht erreichbar gehalten.

Ritschl hat mit Berufung auf die Bestimmungen der Augustana die christliche Vollkommenheit auf die allgemeine Beschreibung des christlichen Lebens bezogen (religiös: Vorsehungsglaube, Demut, Geduld, Gebet; ethisch: pflichtmässiges Handeln im Beruf und sittliche Tugendübung). Auch nach Cremer bezeichnet die Vollkommenheit nicht eine Glaubensstufe, sondern steht in Beziehung zum Begriff des Glaubens als solchem. Als ob nicht bei vielen Gläubigen recht empfindliche Unvollkommenheiten sich störend bemerklich machten! Was hilft's aber, mit dem Be-

griff des Glaubens die Vollkommenheit gegeben zu sehen, wenn sie nicht in der Wirklichkeit mit ihm gegeben ist? Die Wirklichkeit hat sich nicht der Theorie zu fügen, sondern die Theorie der Wirklichkeit.

Das katholische System lehrt eine doppelte perfectio christiana, eine allen Christen auf Grund der göttlichen Gnade erreichbare, die, was nur bei dem dort herrschenden Semipelagianismus möglich ist, schlechthinnige (Trid. 6,16: plene divinae legi satisfecisse) Vollkommenheit sein soll, aber allerdings im Vergleich zum Jenseits pro hujus vitae statu (Trid. 6,16) als relativ beurteilt (also an doppeltem Massstab gemessen) wird, und die höhere des mönchischen Lebensideals, durch die man angeblich nach Thomas Aqu. melius et expeditius selig wird. Diese doppelte Vollkommenheit entspricht dem Unterschied der praecepta des Gesetzes von den consilia evangelica. Ergibt sich die Unrichtigkeit dieser Unterscheidung schon daraus, dass wirkliche sittliche Anforderungen sich an jedes sittliche Bewusstsein in gleicher Weise wenden, Forderungen also, die nicht der allgemein verpflichtenden göttlichen Norm angehören, überhaupt nicht in das Gebiet des Sittlichen fallen, also nicht ethisch sind, so ist auch in der Heiligen Schrift dieselbe Vollkommenheit in gleicher Weise als Aufgabe aller Christen hingestellt (Kol. 1,28). Ist die Vollkommenheit in biblischem Sinne aber schon ein hohes Ziel, das in absoluter Form der Sündlosigkeit nie erreicht wird, so ist es um so sinnloser, darüber hinaus ein neues, menschlich erdachtes aufzustellen, das eigentlich erst aufgenommen werden könnte, wenn jenes erreicht ist, darum auch nur von jenem abführen kann, also widersittlich wirken muss. Tatsächlich trägt denn auch die angebliche Vollkommenheit der „evangelischen Ratschläge“ keinen christlichen Charakter, sondern ist jüdischen und heidnischen Ursprungs. Die der Heiligen Schrift entsprechende reformatorische Lehre, dass der ethische Wille Gottes den Christen in die menschliche Gemeinschaft stellt, verdrängte das mönchische Lebensideal egoistischer und doch die Persönlichkeit erdrückender Selbstheiligung durch das Lebensideal der durchgebildeten religiösen Persönlichkeit, welche die tätige Liebe im Berufsleben zum Aufbau der Gemeinschaft bewährt.

Dass bei allen Anforderungen, die das Leben stellt, höhere und niedrigere Grade ihrer Erfüllung eintreten, demnach eine gewisse Voll-

kommenheit anderes hinter sich lässt, diese Beobachtung macht man überall, und für diese Alltagsweisheit bedarf es darum keiner besondern Belege. Die Unterscheidung von Vollkommenheit, Unvollkommenheit, Mangelhaftigkeit und Verwerflichkeit ist darum im Gebiet der Religion und Moral unvermeidlich.

Die Frage, um die es sich hier handelt, ist die, wie sich die Unterscheidung einer doppelten Sittlichkeit begründet hat. Zwiefache Anforderungen traten in verschiedenen alten Kulturen auf, z. B. im Dienst der kleinasiatischen „grossen Mutter“ und in Mysterien. Besonders aber tritt der Unterschied hervor in der Religion Indiens, deren Büsser in Griechenland als Gymnosophisten so wohlbekannt waren, dass das Herüberwirken der doppelten Sittlichkeit des Buddhismus bis an das Mittelmeer um so weniger bezweifelt werden kann, da der Eroberungszug Alexanders des Grossen die griechische Welt mit indischem Leben direkt bekannt gemacht hat. Hierzu kam der aristokratische Zug der hellenischen Bildungsmoral, den Aristoteles in der Unterscheidung der ethischen und dianoethischen Tugenden verkörperte. Die stoische Unterscheidung des κατῆχον und κατόρθωμα, von Cicero mit medium commune und rectum perfectum übertragen, gab der Antike schon eine doppelte Moral. Und der Neuplatonismus mit seiner wirren Mischung von Monotheismus und Polytheismus, Spekulation und Aberglaube, Mystik und Magie beschenkte die ausgehende Antike mit einer doppelten Religion, der natürlich auch eine doppelte Moral entsprach. Die Übertragung solcher Anschauungen in die alte Kirche lässt sich quellenmässig nachweisen. Clemens Al. und Origenes stehen in Abhängigkeit von platonischen und stoischen Anschauungen (zum Teil durch Vermittelung von Philo) und in Wechselwirkung mit dem Neuplatonismus. Ambrosius in seiner Christianisierung von Ciceros Pflichtenlehre hat offen die doppelte Moral der stoischen Unterscheidung übernommen. Auch die Ethik des Aristoteles ist in der angedeuteten Richtung nicht wirkungslos geblieben: nach Clemens Al. ist im Unterschied vom Gemeindeglauben die höhere Stufe der Vollkommenheit dem Gnostiker vorbehalten, entsprechend der aristotelischen Hochschätzung der Philosophie; und ebenso hat Clemens in der Schilderung des idealen Christen ein Spiegelbild der antiken Seelengrösse gegeben. Neben den philosophischen Ideen ist aber dauernd wirkungsvoll gewesen das essenisch-therapeutische negativ-asketische Vollkommenheitsideal, das in den praktischen Bemühungen um die wahre „Philosophie“ (κατὰ θεὸν φιλοσοφία) eines höheren Heilsweges die Tendenz der kirchlichen Gesamtbewegung entscheidender bestimmte als philosophische Doktrinen. Die Hauptpflegestätte dieser Vollkommenheitsbestrebungen in der alten Kirche war ja Ägypten. Wie wenig sie aber dort allein zu Hause waren, beweist z. B. Aphraat, der ostsyrische Bischof, der schon in der Zeit Konstantins im Euphratgebiet für das Mönchtum wirkte.

Die Unterscheidung des allen Erreichbaren und darum Gebotenen und des nicht allen Zuzumutenden und darum höhere Heiligkeit Begründenden rührt doch von der quantitativ berechnenden Lohnsucht judenchristlicher Frömmigkeit her. Die pharisäische Unterscheidung der



Gesetzeserfüllung der Schriftgelehrten von der des gesetzesunkundigen „Landvolks“ zeigt sich hierbei als weniger wirksam, obgleich sie bei Clemens Rom. anklingt, als die äusserliche Kombination jüdischer Werkheiligkeit im Sinne einer besondern Leistungsfähigkeit mit dem Christenleben. Echte Judenchristen wie Clemens Rom. sahen Vollkommenheit ja schon im alten Bunde nicht nur als erreichbar, sondern als erreicht an (I. 9. 49. 53. 55), wie viel mehr in der messianischen Gemeinde (Past. Herm. mand. 12)! Nun liess sich aber gegenüber der paulinischen Lehre von der Abrogation des Gesetzes in alttestamentlicher Gesetzlichkeit besonderes leisten; daher Did. 6: „Wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst, wirst du vollkommen sein; kannst du es aber nicht, so tue, was du kannst“. Besonders aber boten sich die drei jüdischen guten Werke: Beten, Fasten, Almosen, zur Erreichung eines höheren Christenstandes dar, wie die judenchristliche Homilie, die unter dem Namen des 2. Klemensbriefes geht, zeigt (16,4). Solche Leistungen hat Hermas im Auge, wenn er das Programm doppelter Vollkommenheit aufstellt Sim 5,3, 3: *ἐάν τι ἀγαθόν ποιήσης ἐκτός τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ. σεαντῷ περιποιήσῃ ὁῶσαν περισσώτεραν, καὶ ἔσῃ ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ, οὗ ἐμελλες εἶναι.* Mit Acceptierung der judenchristlichen Grundanschauung unterscheidet dann Cyprian (de op. et el. 7) zwischen der observatio legis und dem perfectum et consummatum mit Berufung auf Matth. 19,21, Origenes (zu Röm. 3) zwischen ea quae praecepta sunt und dem, was supra debitum fiat, mit Berufung auf Luk. 17,10. Ambrosius hat dann die ciceronianische Unterscheidung der media officia und perfecta officia mit dem Unterschied der Gebote und Ratschläge kombiniert. Damit, dass Augustin diese Theorie im Sinne des asketischen Ideals fortbildete, war die excelsior perfectio des Verzichts auf das Erlaubte so festgelegt, dass der Scholastik nur die Durchführung und begriffliche Ausgestaltung blieb. Thomas hat die Theorie, durch welche die katholische Moral zerrissen und eine Aristokratie von Tugendhelden über die Durchschnittsanforderung erhoben wurde, abschliessend durchgeführt (de perfectione vitae spiritualis). Der Mensch hat einen irdischen und einen himmlischen Beruf. Er kann den letzteren im ersteren erfüllen. Besser aber ist es nach Thomas, wenn man auf dem Wege der Ratschläge nur die ewige Seligkeit erstrebt; das geschieht in der Mönchsreligion, in der das himmlische Leben sich ausschliessend verhält gegen das irdische. Der Hierarchismus forderte freilich, dass Thomas ausser der Vollkommenheit der 3 Mönchsgelübde auch noch eine Vollkommenheit des Bistums und besonders des Papsttums anerkannte.

Die consilia perfectionis sind unsicherer Zählung, doch werden gewöhnlich 12 angegeben. Wenn ausser den 3 Mönchsgelübden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams unter ihnen solche Anweisungen, die nach Matth. 5 allgemein christlich sind, also auch alle verpflichten, wie Feindesliebe, Ertragen des Übels, Vermeidung unnötigen Schwörens und unnötiger Sorgen u. s. w. figurieren, so haben die Reformatoren mit Recht der Scholastik die Einreihung derselben in das Sittengesetz entgegengestellt. Wenn sie opera supererogationis enthalten und himm-

lische Vollkommenheit begründen sollten, so würde die Durchschnittsmoral des Gesetzes zur Flachheit entleert, wie schon die ganze quantitative Unterscheidung an sich der Verflachung der Moral dient.

Praktisch am bedeutsamsten sind die drei mönchischen *consilia perfectionis*, weil sie das katholische Lebensideal konstituieren und durch die Absonderung des Heers der *ecclesia militans* für den Bestand der Hierarchie grundlegend sind. Und gerade bei diesen zeigt sich die moralische Verwerflichkeit am klarsten in der Unmöglichkeit der allgemeinen Durchführung: das Gelübde der Keuschheit, im Sinne der Ehelosigkeit gemeint, müsste, allgemein durchgeführt, das Menschengeschlecht vernichten; das Gelübde der Armut, allgemein und wirklich konsequent durchgeführt, die Gesellschaft aufheben; das Gelübde des Gehorsams vernichtet die sittliche Selbständigkeit des Subjekts, steht also im Widerspruch zum Begriff der sittlichen Persönlichkeit. Abgesehen davon, dass diese Ratschläge keine Geistesaristokratie begründen, sondern eine geistige Verarmung, kann die Vollkommenheit in sich weder Besitz einer Minderzahl noch Ergebnis einzelner äusserlich abgesonderter Anweisungen sein. Was nicht in Bewährung der Gottesliebe allen erreichbar und göttlich verordnet ist, ist nicht christlich. Und was aus dem Grundprinzip der Nächstenliebe herausfällt, ist nicht sittlich. Die reformatorische Antithese hat denn sachgemäss die Vollkommenheit im Wachstum des Glaubens und der Liebe gefunden. Apol. 3,232: *In his rebus perf. christianam et spiritualem ponimus, si simul crescant poenitentia et fides in poenitentia.* 13,27: *quia regnum dei est iustitia et vita in cordibus Rom.* 14,17, *ideo perfectio est crescere timorem dei, fiduciam misericordiae promissae in Chr. et curam obediendi vocationi.* 48: *perf. est in hoc, quod. addit Christus: sequere me.*

Die biblischen Begründungen des katholischen Vollkommenheitsideals beruhen auf einer äusserlich quantitativ abmessenden Exegese statt eines innerlichen religiösen Verständnisses. Matth. 19,12 ergibt die freie individuelle Selbstbestimmung zur Ehelosigkeit in aufopfernder Liebestätigkeit nach Art des Apostels Paulus, aber weder einen Stand der Ehelosigkeit noch eine Verdienstlichkeit desselben noch das Prädikat der Vollkommenheit. 1. Kor. 7 bevorzugt die Ehelosigkeit mit Rücksicht auf die Nähe der Parusie; und in der Tat würde ja bei einem nahen Endabschluss die Verflechtung in irdische Gebundenheit gegenstandslos sein. Da aber dieser nicht eingetreten ist, so bedürfen die individuellen Aussagen des Paulus 1. Kor. 7, die den eigenen Lebensverhältnissen entsprachen, einer Ergänzung durch die übrigen neutestamentlichen Aussagen über die Ehe. Sollte aber mit 1. Kor. 7 die Ehelosigkeit begründet werden, so ergäbe sie immer noch keinen Stand der Vollkommenheit, sondern nur dem individuellen Charisma entsprechende Lebensgestaltung.

Matth. 19,21 („willst du vollkommen sein“ u. s. w.) setzt nicht voraus, dass der reiche Jüngling das Gesetz schon erfüllt habe und nun durch Aufgeben des Besitzes in den Vollkommenheitsstand eintreten sollte, sondern der Herr will dem selbstgerechten, aber ernstlich strebenden Jüngling seine sittliche Mangelhaftigkeit an einer Forderung zeigen,

an der der Stolz seines Selbstbewusstseins zerbrach (*λυπούμενος*). Nicht etwas Mönchisches mutet der Herr ihm zu, sondern die Ersetzung des bisherigen Berufs durch den Jüngerberuf; weit entfernt, aus der Gesellschaft auszuschneiden, sollte er einen Reichsgottesberuf in der Nachfolge des Herrn ergreifen.

Die Wegwerfung der persönlichen Selbstbestimmung im mönchischen Gehorsam ist gewissenswidrig.

Die Begründung der Vollkommenheit auf Leistungen der Askese musste natürlich fortwährende Steigerungen der Selbst- und Weltverneinung zur Folge haben. Eine derselben nur ist die Fortbildung der „apostolischen Armut“ zum heiligen Bettel durch Franz von Assisi, eine andere die Durchführung extremer Selbstquälerei bei den Trappisten durch Rancé. Dass die Lust der Negation des Ichs und der Gesellschaft nicht zu Selbstverstümmelung und Selbstmord führte, lag lediglich am Verbot der Kirche.

Wenn Möhler die *consilia evangelica* durch den Unterschied von Gesetz und Liebe begründet, so ist zu fragen, was denn die Askese der *consilia evangelica* mit der Liebe zu tun hat. Die Liebe ist nicht Gesetzesüberfliegung, sondern nach Röm. 13 Gesetzeserfüllung. Allerdings ist, das Gesetz als Vorstufe der Gnade betrachtet, alle wirklich christliche Sittlichkeit dem Gesetzesstande überlegen. Aber, das Gesetz als sittliche Norm betrachtet, ist der Gläubige gerade in der Bewährung der Liebe *ποιητής νόμου*. Die Liebe ist der Gesamtausdruck der christlich-sittlichen Gesinnung, und diese schliesst überall das Vollkommenheitsstreben im Hinblick auf das Ideal in sich.

Der katholischen Auffassung verwandt ist die dem Manichäismus entstammende der Katharer. Vollkommen war nach ihnen derjenige, der die Geistestaufe (das *consolamentum*) empfangen hatte und in Verzicht auf Ehe und Besitz und in permanentem Fasten lebte. Die Vollkommenen bildeten allein die reine und wahre Kirche.

Die höchste auf Erden erreichbare Vollkommenheit erschöpft sich im Erstreben der Vollendung der Gottes- und Menschenliebe. Der Jünger Jesu bleibt sich in ihm seines Abstands vom Ideal schmerzlich bewusst. Aber etwas darüber Hinausliegendes tun zu wollen, ist unchristliche Selbstüberhebung, die sich nach Matth. 23,12 strafft.

Meister Eckart und Tauler sind vermöge der Erhebung über die Endlichkeit und des von aller Eigenheit und allen Kreaturen absehenden Aufschwungs zur Gottheit zur Loslösung vom mönchischen Vollkommenheitsideal gelangt. Aber die Erkenntnis der Wertlosigkeit aller mönchischen Leistungen war erkaufte um den Preis, dass gegenüber dem völligen Hingegebensein an die Gottheit, die lediglich ihr Wirken in der Seele hat und ihr ihre Vollkommenheit einprägt, alles Handeln, also auch die Moralität zur Wertlosigkeit herabsinkt. Also die mönchische *perfectio christiana* wurde überflogen durch eine abstrakt religiöse Voll-

kommenheit des Aufgesogens der Seele in Gott, der evangelische Rückweg zur religiös-sittlichen Vollkommenheit wurde nicht gefunden. Heinrich Suso († 1366) hat dieses Überfliegen aller Endlichkeit, ja aller Wirklichkeit auf den gesteigertsten Ausdruck gebracht. Die Vollkommenheit lag ihm „in hohem Schauen, in inbrünstiger Minne und süßem Geniessen des höchsten Guts.“ Die Theologia deutsch gab sich als Lehre vom „vollkommenen Leben.“

Auch bei mystisch gefärbten Pietisten ist gelegentlich die Vollkommenheit auf Ineinsbildung mit Gott hinausgeführt.

---

§ 59.

### **Die Heilsgewissheit.**

Clasen, Die christliche Heilsgewissheit. Halle 1897. Dieckmann, Die christliche Lehre von der Gnade. Berlin 1901.

Die christliche Heilsgewissheit als Sache der Religiosität ist religiös begründet, wie im Gegensatz zum katholischen Moralismus in der evangelischen Lehre von der Rechtfertigung sola fide ausgesprochen ist. Diese religiöse Begründung der Heilsgewissheit ist zugleich ihre einzige, da, sowie das Heil vom eigenen Tun abhängig gemacht werden soll, Heilsgewissheit nicht durchführbar ist. Damit wird aber nicht eine ethische Orientierung derselben hinfällig, die um so nötiger ist, da die Heilsicherheit bei vielen nicht securitas spiritualis, sondern sec. carnalis ist. Denn da nur der Glaube der wahre ist, der aus innerem Lebenstriebe ethisch tätig ist, so kann nicht dem toten, sondern nur dem lebendigen Glauben Gewissheit zukommen. Da aber der Glaube einer allmählichen Entwicklung unterliegt, und da diese ethisch bedingt ist, so kann im Glaubensleben die Heilsgewissheit nur in dem Masse erstarken, wie die Glaubenskraft in sich erstarkt, auch sittlich erstarkt. Wenn also die Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts geneigt war, certitudo fidei und certitudo salutis zu identifizieren, so beweist die Erfahrung, die zeigt, dass das Glaubensleben sehr vielen Schwankungen und Unsicherheiten unterliegt, dass die Heilsgewissheit im Gnadenstand erst nach dem Masse der religiös-sittlichen Erstarkung gewonnen wird. Das Bewusstsein, bei Gott in Gnaden zu stehen, ist mit dem Glaubensstand identisch; aber die Gewissheit des Heils ist durch Trübungen, häufig durch schweres Zagen hindurch, in der Konso-



lidierung der gläubigen Persönlichkeit zu erringen; und das ist nur möglich in Wechselwirkung mit der sittlichen Selbstbildung, da eine Sicherheit ohne Tun des Willens Gottes eingebildet sein würde.

Die Gleichsetzung von Glaubensgewissheit und Heilsgewissheit in der ältern protestantischen Dogmatik ist dadurch veranlasst, dass diese in der Tat im Wesen des Glaubens nach seinem reinen Begriff begründet ist. Aber bei jener Vereinerleiung ist die Beobachtung nicht verwertet, dass die Wirklichkeit durchaus nicht immer dem idealen Begriff entspricht, und dass das, was keimhaft im Glauben begründet ist, einer allmählichen Entwicklung unterliegt. Die Tatsächlichkeit der Unsicherheit und Schwankungen der Heilsgewissheit haben alle Reformatoren gekannt und oft genug ausgesprochen. Die Lehre von den Sakramenten als Unterpfändern des göttlichen Gnadenwillens hat infolgedessen von ihnen gerade eine Beziehung auf die Hebung der Unsicherheit bekommen vermöge der objektiven Verbürgung der objektiven Heilszusage.

1. Da der Eintritt in den Gnadenstand durch das Verlangen nach der ewigen Seligkeit bedingt ist und die der menschlichen Bestimmung wie der göttlichen Heilsökonomie entsprechende Verwirklichung dieses Verlangens bezeichnet, so begründet die Gebundenheit des Glaubens an Christum als den einigen Mittler und Erlöser die Zuversicht der Errettung zum ewigen Leben: hat der Gerechtfertigte Röm. 5,2 den Zugang zur Gnade, die ihm das Heil erschliesst, so liegt in dem neuen Gnadenverhältnis die Anwartschaft auf die ewige Seligkeit. Röm. 5 schliesst demnach Paulus an die Glaubensgewissheit, die die Gerechtigkeit ihr eigen weiss, die christliche Hoffnungsgewissheit an, auch die ewige Seligkeit zu gewinnen. Aber diese fordert eben nicht bloss ein Verhältnis zu Gott, sondern in dem Glaubensverhältnis den ganzen Menschen, die in Christo erneuerte Persönlichkeit. Die der ewigen Seligkeit gemässe Neubildung der Persönlichkeit zum Ewigkeitsmenschen wird aber nicht gewonnen bei sittlicher Laxheit (Röm. 6), auch nicht bei alttestamentlicher Gesetzmässigkeit (Röm. 7), sondern nach Röm. 8 nur durch Ineinsbildung mit dem göttlichen *πνεῦμα*. Der Ewigkeit würdig sind nach Röm. 8 nur die Kinder Gottes, die durch den Geist Gottes mit einem Ewigkeitsgehalt erfüllt sind, der sie zur Auferstehung befähigt. Ist Gott nach 1. Tim. 6,16 derjenige, der allein Unsterblichkeit hat, so ist auch allein in der Gemeinschaft mit ihm und in

der Erfüllung mit seinem Leben ein Lebensinhalt zu gewinnen, der zu der positiven Unsterblichkeit der ewigen Seligkeit (nicht bloss zum Weiterleben, sondern zum realen ewigen Leben in Gemeinschaft mit Gott) befähigt.

Da aber wahre Gemeinschaft mit Gott nicht der sündige, sondern nur der erlöste Mensch hat, so kann es Anteil am Leben Gottes nur durch den geben, der, wie der Vater Leben in sich selbst hat, so vom Vater Leben in sich selber empfangen hat (Joh. 5,26), der also vermöge seines ursprünglichen göttlichen Lebensgehalts zur Lebensmitteilung an andere befähigt ist (2. Tim. 1,10). Nach dem Johannes-Evangelium hat kein Mensch Leben, d. h. ewiges göttliches Leben in sich von Natur, sondern er kann es nur von dem Lebensträger durch religiöse Empfänglichkeit erhalten. Das Mittel, Anteil am Leben zu gewinnen, ist hiernach der Glaube (Joh. 3,36. 16. 6,47 u. s. w.). Aber nicht jeder Glaube hat Leben und gewinnt Leben, sondern nur der beharrende Glaube, der in Christo und seinem Wort bleibt (15,10. 3 ff. 6 ff.), sich sittlich bewährt (14,21. 15. 15,2 ff. 8 ff. 14), den Geist Gottes gewinnt (14,16) und sich zur Liebe Jesu ausgestaltet (14,21. 23. 24). Dieser Glaube gewinnt die in sich gefestigte Heilsgewissheit. So hat denn auch Paulus diese nicht schon Röm. 3. 4 in Zusammenhang mit dem Rechtfertigungsbewusstsein beschrieben, sondern auf der Höhe des Christenstandes Röm. 8 in Beziehung zur Realausstattung mit dem Heiligen Geist. Dieser Stufe des Christenstandes eignet das Bewusstsein der Erwählung (8,28 ff.) wie die Gewissheit der Unverlierbarkeit des Heils (8,35 ff.).

Rothe § 608: „Da dem Geiste wesentlich Unvergänglichkeit eignet, und dem menschlichen Einzelwesen bei seiner normalen Entwicklung eben vermöge seiner Vergeistigung Unsterblichkeit, so ist die Tugend wesentlich Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit.“

2. Wenn die *certitudo salutis* sich mit dem Bewusstsein der Erwählung deckt, so erhebt sich in Anbetracht der Tatsache, dass manche sich der Erwählung oder der Prädestination rühmen, die nach dem festen Massstab Matth. 7,20 des innern Rechts dazu entbehren, die Frage, ob das Erkennungszeichen der „Früchte“ auch subjektiv das Heilsbewusstsein normieren könne. Jedenfalls ist dieses ethisch nur dann begründet, wenn der Gläu-

bige im gottgewollten Handeln der Liebe tätig ist. Aber dagegen, subjektiv das Heilsbewusstsein hieran zu orientieren, könnte die Anweisung Matth. 6,3, dass die Linke nicht wissen soll, was die Rechte tut, geltend gemacht werden. Auf der andern Seite aber ist nicht zu vergessen, dass das christliche Handeln Sache der Prüfung, also auch der Beobachtung und Überlegung ist, also sich auch in einem bösen oder einem guten Gewissen spiegelt und spiegeln muss. Insofern aber das Handeln des Gläubigen von einem guten Gewissen begleitet sein will, und das Fehlen christlichen Liebeshandelns in die Busse treiben müsste, ist auch der Grundsatz Calvins berechtigt, der die sittliche Kraft der reformierten Kirche zu einem guten Teil begründet hat, dass sich das religiöse Bewusstsein, erwählt zu sein, an dem sittlichen Bewusstsein, in guten Werken tätig zu sein, orientieren müsse (Heidelb. K. Fr. 86: *ut nos quoque ex fructibus de sua quisque fide certi simus*). Bildet dieser ethische Gesichtspunkt eine unerlässliche Ergänzung zur religiösen Starrheit der Prädestinationslehre, so war man weit entfernt, damit irgendwelche pharisäische Selbstbespiegelung begünstigen zu wollen. Und für die Anregung der Selbstzucht und Selbstbewahrung ist er auch lutherischerseits anerkannt, ohne dass er hier je in der Stärke wie reformierterseits betont wäre.

Moralische Fundamentierung der Heilsgewissheit hat auch Calvin abgelehnt. Aber sittliche Orientierung der Heilsgewissheit hat auch Luther anerkannt. Z. B. hat Luther (Kirchenpostille II) das Tun guter Werke gefordert unter dem Gesichtspunkt, „dass man sehe und ihr selbst spüren möget, dass ihr den Glauben habt und rechtschaffen seid; sonst bleibt es immer ungewiss, schwebet in Ohren und schäumet oben auf dem Herzen und ist nicht gegründet noch eingewurzelt.“ Und Melancthon hat gesagt (Loc. 1521): „*Scirene possumus, an spiritum dei conceperimus in pectore nostro? Respondeo: fructus spiritus sancti testantur nobis, quod in pectore nostro versetur.*“ Diese Lehre entspricht der einfachen Beobachtung, dass, wo sich innere Unlauterkeit oder Pflege von schleichenden Lieblingssünden mit dem Glaubenslebens verbindet, die Heilsgewissheit unvollziehbar ist, und dass auch bei andauernder Schwäche des Fleisches das Gemüt unfähig ist, Festigkeit der Heilsgewissheit zu erlangen. Was hat also die formalistische Verknüpfung der Heilsgewissheit mit dem Glauben für einen Wert, wenn die Wirklichkeit zeigt, dass zwischen *certitudo fidei* und *certitudo salutis* ein Unterschied ist? Alle hervorragenden Dogmatiker, die einen offenen Blick für die Wirklichkeit hatten, haben die Tatsache zum Ausdruck

gebracht. Heidegger sagt z. B. von der Heilsgewissheit, sie sei die Überzeugung der Erwählten, in der sie nach dem Mass der Gnade und des Heiligen Geistes die Zuversicht haben können, dass sie nicht nur gegenwärtig im Gnadenstande seien, sondern in ihm auch bis ans Ende des Streits bewahrt werden würden. „Obwohl aber die Gewissheit der Gnade in diesem Leben die höchste Stufe nicht erreicht, geht doch nie jede Gewissheit oder Tröstung bei den Gläubigen zugrunde.“ Und lutherische Dogmatiker wie Quenstedt vertraten bei Unterscheidung der *certitudo justificationis* und der *certitudo futurae salutis* die These, die letztere sei nicht absoluta, sondern conditionata.

§ 60.

### **Friede und Freude im Heiligen Geist.**

Düsterdieck, Über die Freude. Jahrb. f d. Th. 1872. Hugendubel, Der christliche Charakter. Basel 1886. Faber, Das Geheimnis des Glücks. Leipzig 1891. Heusinger, Das Geheimnis des Lebens oder die Lehre vom Glück. Leipzig 1899. Hilty, Das Glück. III. Leipzig 1899. G. Dumas, La tristesse et la joie. Paris 1900. Ebeling, Glück und Christentum. Zwickau 1904.

Hat der Gläubige in der Rechtfertigungsgnade die Heilsgemeinschaft mit Gott, so gehören mit der Gerechtigkeit auch Friede und Freude (Röm. 14,17) zu den Merkmalen des Christenstandes. Wenn diese aber auch in der Rechtfertigung begründet sind, so sind sie doch tatsächlich vielfach getrübt und beeinträchtigt und setzen sich erst durch vermöge der Durchdringung des Innenlebens mit dem Geiste Gottes (Röm. 15,13). In dem Masse, wie sich die reale Freiheit verwirklicht und die Heilsgewissheit sich konsolidiert, werden auch durch die Sicherheit des Besitzes des höchsten Guts Friede und Freude in steigendem Masse zu dauerndem Eigentum des gefestigten Gläubigen. Sie geben ihm die innere Harmonie, soweit solche in Anbetracht der Schranken der Individualitäten und der Gesellschaftsverhältnisse auf Erden sich auswirken kann, und die innerliche Glückseligkeit im christlichen Sinne, die als Vorstufe der ewigen Seligkeit der dem Menschenherzen einwohnenden Sehnsucht nach Glück die einzige tiefgründige und dauernde Befriedigung bietet.

1. Da die religiöse Erfahrung der Versöhnung (Röm. 5,10.
2. Kor. 5,20) die Feindschaft wider Gott (Röm. 8,7) aufgehoben,



den Frieden mit Gott als persönlichen Lebensbesitz weiss, so ist, da die Verfassung des religiösen Bewusstseins für die Zuständigkeit des ganzen Gemütslebens bestimmend ist, vermöge des den natürlichen Lebenszustand schlechthin überschreitenden Friedens Gottes (Phil. 4,7) oder Christi (Kol. 3,15) die ganze Seelenverfassung dahin beruhigt und abgestimmt, dass die Grundsignatur derselben als Friede bezeichnet werden kann (Röm. 8,6). Der Gnadenstand hat in dieser Hinsicht seinen Gemütsreflex darin, dass die antipathischen Erregungen, die das Gefühls- und Triebleben in Bewegung setzen und nicht nur die Unlust erfahrener Störungen, sondern auch die Lust an Vollziehung von Störungen wecken, der Sympathie, besser ausgedrückt: dem Sich-einswissen mit Gott in Jesu Christo weichen. Streitlust und Händelsucht steht daher schon an sich in Widerspruch zum Gnadenstand und ist ein Zeichen religiöser Mangelhaftigkeit. Kühne Streitbarkeit siegender Weltüberwindung hat hervorragende Glaubenshelden ausgezeichnet (2. Kor. 6,7. 2. Tim. 4,7). Und gottgemässer Eifer (Röm. 10,2) um die Reinheit des Heiligtums (Joh. 2,17) ist von selbstgewisser Glaubenskraft unabtrennbar. Aber bei beidem fehlt der tiefinnerliche Herzensfriede nicht. Der Kampf gegen die Welt entspricht nicht der Gesinnung des Unfriedens, sondern der Liebe. Aber friedelose Gesinnung entspricht dem Mangel oder den Mängeln der Gottesgemeinschaft.

Trotz der Erfahrung und des Besitzes der Versöhnung aber kann Paulus die Gerechtfertigten Röm. 5,1 auffordern, Frieden mit Gott zu hegen, weil die Selbstbeobachtung wie die Beobachtung anderer zeigt, wie oft die Gottesgemeinschaft des Gläubigen unter den Eindrücken der Welt noch durch Zweifel an Gottes Vorsehung, Misstrauen in seine Güte, Hadern mit seinen Führungen, Entfremdung von seiner Liebe gestört wird. In der Tat fehlt der vollkommene Friede eines in Gott stillgewordenen und abgestimmten Gemütslebens dem Entwicklungsgang vieler Gläubigen, in denen sich der Kampf zwischen Fleisch und Geist in innerer Ruhelosigkeit, Unzufriedenheit, Dürre, Kälte, ja teilweiser Gottentfremdung spiegeln kann. In dem Masse, wie in der Heiligung religiös die Hingebung an Gott und sittlich der Gehorsam gegen ihn sich befestigt und vertieft, treten auch die innern Störungen und Schwankungen des Friedens zurück. Und insofern erst durch den Heiligen Geist Hingebung und Gehorsam sich vollendet, ist erst der Friede im Heiligen Geist (Röm. 14,17)

der dauernde und befestigte Besitz eines in der Gebundenheit an Gott ruhenden Gemüts (Joh. 14,27. Gal. 5,22. Röm. 8,6).

2. Während man geneigt sein könnte, im Frieden eine Indifferenzierung des Wechsels von Lust und Unlust zu sehen, wird der Unterschied zwischen Apathie und Frieden vielmehr dadurch beleuchtet, dass die Apathie den Gegensatz von Lust und Unlust aufzuheben sucht, dagegen die Gleichmässigkeit der Gemütsstimmung im Frieden der Andauer des Lustgefühls entspricht, das mit der Erfahrung der Erlösung gegeben ist. Die Erhebung über die Störungen des Wechsels von Lust und Unlust erfolgt eben im Christentum in der Form, dass das Lustgefühl in religiöser Vergeistigung über die sinnlichen Lustgefühle und Unlustgefühle hinausführt, und weil das Unlustgefühl der Schuld aufgehoben wird, eine dauernde Erhöhung der Lebensstimmung ergibt. Dem Christenstande eignet so die Freude (Phil. 4,4. Röm. 15,13. Gal. 5,22) als das die Gemeinschaft mit Gott kraft innerer Lebendigkeit des religiösen Bewusstseins notwendig begleitende Lustgefühl.

Da schon die alttestamentliche Religion Erlösungsreligion ist, so bestimmt auf Grund des Gnadenbundes, der Israel die Heilshilfe Gottes verbürgt (Ps. 37,4) die Stimmung der Freude die alttestamentliche Frömmigkeit (Deut. 28,47. Neh. 8,10. Ps. 16,11. 73,28 u. s. w.). Da aber das Heil vorwiegend auf das äussere Ergehen bezogen wird (Ps. 16,2), wird die Freude auch durch widrige Geschehnisse beeinträchtigt. Erhebt sich die Kraft des religiösen Bewusstseins vermöge der Festigkeit der Gewissheit des Gnadenbundes auch über Geschick und Schuld (Ps. 30,6. 51,10. 97,11 u. s. w.), so ist doch die Freude religiös erst wahrhaft begründet, wo die Religiosität individuelle Form gewinnt und die Zuständlichkeit des Einzelnen von der Verfassung des Volks und der Religionsgesellschaft mehr oder weniger unabhängig stellt, und wo das Wohlgefallen Gottes nicht im äusseren Wohlergehen gesehen, sondern unabhängig von demselben in der Erhebung des innern Lebensbestandes erfahren wird.

Die Freude Jesu Christi war vollkommen (Joh. 15,11. 17,13), weil seine Lebenseinheit mit dem Vater ungehemmt und unhemmbar war, und weil sie ihm den Lebenswert so ausschliesslich bestimmte, dass in Vergleich zu ihm kein irdisches Gut oder Übel Lust- oder Unlustgefühle mit dem Erfolg zu wecken imstande war, das Selbstgefühl massgebend zu beeinflussen. Sollen die Jünger Jesu in diese vollkommene Freude aufgenommen

werden (Joh. 16,24. 1. Joh. 1,4), indem das Reich Gottes ihnen das höchste Gut wird und Christi Überlegenheit über die Welt und Gemeinschaft mit Gott sich in ihnen ausgestaltet, so zeigt schon die Inaussichtstellung der vollkommenen Freude an die Gläubigen, dass sie im tatsächlichen Verlauf des Glaubenslebens häufig noch unvollkommen genug ist. Allerdings bleibt ja trotz aller Freudenstörungen auf dem Grunde des Gemüts die Freude der erfahrenen Erlösung (Joh. 16,22) durchwirkend. Aber neben ihr, auf sie drückend und sie niederdrückend, haben doch auch im Glaubensleben noch viel Angst, Verzagtheit, Furcht, Traurigkeit Raum, wie das selbst der Apostel Paulus von sich bezeugt hat (2. Kor. 1,8. 2,4. 6,4 ff.). Die Freude des Christen hat darum häufig die Gestalt, dass sie in der siegenden Erhebung des religiösen Bewusstseins über den lastenden Druck gewonnen wird (2. Kor. 7,4. Hebr. 12,11). Wenngleich also unter dem Eindruck der Welt und dem Druck des Fleisches niederbeugende Unlustgefühle sich regen, so darf doch die Grundstimmung der Freude, die dem Bewusstsein der Gnade Gottes in Jesu Christo entspricht (1. Petr. 1,8), dadurch so wenig ausser Wirksamkeit gesetzt werden, dass sie sich vielmehr stets zu der Geltung durchringen muss, die Gesamtstimmung zu beherrschen (1. Petr. 4,13). Vollkommen wird sie als Freude im Heiligen Geist, indem das Gemüt durch ihn dahin religiös gefestigt wird, in der Lebenseinheit mit Gott den Wert sein eigen zu wissen, der sein im Übersinnlichen begründetes Hochgefühl gegen die Eindrücke von irdischem Gewinn und Verlust sicherstellt.

3. Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist begründen einen Zustand des Glücks, zwar nicht im gewöhnlichen Sinne des Worts, in dem vorwiegend an eine im Vergleich zu andern Menschen sich durchsetzende Erhebung des sinnlichen Selbstgefühls (durch eine befriedigende Naturlage) gedacht wird, aber in dem Sinne, dass das natürliche Glückesstreben in der innern Befriedigung am höchsten Gut zur geistigen Erhebung über sinnliches Wohlbehagen und dadurch zur Ruhe kommt.

Das Glück ist nie (so oft der Wunsch oder die Hoffnung es träumen, Neid und Begehrlichkeit es sich vorspiegeln mag) etwas Objektives, sondern stets etwas Subjektives, indem das Bedürfnis nach Glück individuell verschieden ist, und das Glück in sehr verschiedenen Dingen (richtiger Zuständen) gefunden wird. In vielen Naturen, vorwiegend den tätigen, tritt das Glückesbedürfnis stark zurück, während es in sensitiven, empfänglichen Naturen

hervortritt. So sehr also auch das natürliche Streben nach Glück als berechtigt anerkannt werden mag, erscheint doch starke Abhängigkeit von Glückesempfindungen und trübes Sichhingeben an Unglücksgefühle als ein sittlicher Mangel. Vielmehr ist ethisch zu fordern, dass das Handeln und die Pflichterfüllung über eine Gefühllichkeit erhebe, die in egoistischer Reflexion über die eigene Zuständlichkeit verweilt. Glück darf also nur als bei der Tätigkeit mitklingender Grundton des Selbstgefühls in Betracht kommen, was nicht ausschliesst, dass dasselbe bei gewissen Anlässen lebhaft hervorbricht. Wenn Schwarz betont hat, Gott wolle, dass wir glücklich seien, so bedarf dieser Gedanke der Ergänzung durch den Gesichtspunkt, dass das Glück etwas Niederes ist nicht nur gegenüber dem eigentlichen Lebensziel, sondern auch gegenüber der Tätigkeitskraft, ja schon gegenüber der einfachen Pflichterfüllung.

Viele Naturen, und gerade kräftige sittliche Naturen, sind zum Glück im durchgängigen Sinne unfähig; sie haben etwas Höheres. Mit Rothe von einer Pflicht tugendhafter Glückseligkeit zu reden, ist ein Optimismus, der der Höhe christlicher Ethik nicht entspricht. Viele kraftvolle Persönlichkeiten würden auf die Frage, ob sie glücklich seien, lächelnd erwidern, dass ihre Aufgaben ihnen keine Zeit liessen, darüber zu reflektieren, und ihre Frömmigkeit zu ernst sei, als dass sie auf Lebensgenuss Wert legten. Die Seelenverfassung, in der das Glück die Hauptsache im Leben ist, bezeichnet sowohl der Höhe der Sittlichkeit wie der Frömmigkeit gegenüber einen niederen Standpunkt.

Das von vielen Ethikern gebrauchte Wort „Glückseligkeit“ ist überhaupt kein Lebenswort, sondern ein gemachtes Buchwort, dessen Gebrauch im Verkehr lächerlich pedantisch klingen würde. Hat Kant von der Glückseligkeit („Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens“, Kritik der Urth. S. 130 geurtheilt, „dass, wie Epikur behauptete, immer Vergnügen und Schmerz zuletzt doch körperlich sei“, so ist Vergnügen und Glück dahin zu unterscheiden, dass das erstere allerdings stets leiblich bedingt ist, das Glück aber eine Verfassung des Selbstgefühls bezeichnet, die auf die Lage des Individuums hinsichtlich seiner Weltstellung und seiner gesellschaftlichen Stellung geht. Z. B. ist das Glück häufig auf freundliche Familienbeziehungen begründet, bei denen wesentlich das Gemüt befriedigt ist. Aber sinnliche Gestalt hat dieses Glück allerdings insofern, als lediglich die endliche Existenz das Wohlbehagen ergibt.

Da das menschliche Streben von dem Gewinn von Gütern Befriedigung erwartet, wird das Glück oft in gegenständlichen



Dingen gesehen. Diese Dinge sind höchst mannigfaltig und schwanken zwischen dem wertlosesten Tand und den wertvollsten Gütern. Die von dem Erwerb der erstrebten Dinge erhoffte Befriedigung bleibt aber gewöhnlich aus. Denn das Glück liegt eben nie im äusserlichen Objekt, sondern stets in der innern Zuständlichkeit, in der die Wünsche und Bestrebungen in Harmonie mit der erreichten Lage stehen. Die innere Befriedigung liegt aber oft mehr im Hoffen und Streben als im Besitz. Die Gewinnung dessen, was der Sehnsucht als Glück erschien, bringt häufig Enttäuschung. Und wiederholte Enttäuschungen führen Unbefriedigtheit zu Pessimismus. Jedenfalls kann ein Einsiedler im Gewinn seiner Besitzlosigkeit glücklicher sein als ein Reicher in ziellosem Gewinn unbegrenzten Eigentums. Tatsächlich gedeiht die Zufriedenheit, welche die Voraussetzung des Glücks ist, besser in einfachen Verhältnissen (*bene dixit, qui bene latuit*) als in grossem Besitz von Gütern, die vielen das Glück zu verbürgen scheinen. Und eine Zufriedenheit, die erst durch Reflexion und Willenskraft dem Begehren abgenötigt wird, wird selten in der künstlichen Stillestellung des lüsternen Ausschauens nach Unerreichtem eine günstige Bedingung des Glücks hergeben. Die von Rothe aufgestellte Pflicht der „Selbsterziehung zu tugendhafter Zufriedenheit“ enthält den richtigen Gedanken, dass echte Frömmigkeit die göttliche Verbindlichkeit in sich schliesst, sich in den durch Gottes Gaben gesteckten Grenzen zu bescheiden, und echte Sittlichkeit, nicht begehrlieh und neidisch auszuschauen nach fremdem Besitz. Aber soweit die Zufriedenheit durch bewussten Verzicht gewonnen wird, kann die Selbsterziehung wohl in die Bahn religiös-sittlicher Gesinnung einlenken, ohne darum Glückseligkeit im eigentlichen Sinne zu begründen. Im Nicht-haben von vielem kann man völlige Zufriedenheit bewahren, ohne gerade glücklich darin zu sein.

Thom. Aqu. II, 2. qu. 30. a. 1: *Est autem de ratione beatitudinis sive felicitatis, ut aliquis potiatu*r eo, quod vult. Nam sicut Augustinus dicit XIII de trin. cap. V in fin.: *beatus est, qui habet omnia quae vult et nihil male vult. Et ideo e contrario ad miseriam pertinet, ut homo patiatu*r quae non vult. Und doch ist es Tatsache, dass viele Menschen alles haben, was sie wollen, und doch weder zufrieden noch glücklich sind.

Die englische Utilitätsmoral hat durchweg mit einem ganz oberflächlich äusserlichen Begriff des Glücks operiert, als wenn Beförderung des Wohlstands oder Vermehrung der Güter schon Steigerung des Glücks sei, während die Erfahrung beweist, dass Erhöhung der Einnahmen oft die Begehrliehkeit und Unzufriedenheit steigert, dagegen Ein-

fachheit und Anspruchslosigkeit viel eher Glück begründet. Namentlich Benthams „Maximation der Glückseligkeit“ („das grösstmögliche Wohl der grösstmöglichen Zahl“) ruht auf der Bindung des Glücks an Güterproduktion und an sinnliches Wohlbehagen. Moral ist die Anweisung zur Hervorbringung der grösstmöglichen Quantität von Glück. Bentham bestimmt das Glück quantitativ-mechanisch nach dem Mass der vermiedenen Leiden und genossenen Freuden. Als wenn man nicht genug Menschen kennte, die in Freuden schwimmen und trotz aller Genüsse und Vergnügungen tief unglücklich sind! Der ganzen Utilitätsmoral fehlt das Verständnis für die tiefsten Strebungen des menschlichen Geistes. Warum soviel Selbstmorde in den Kreisen derer, die nach der Wohlfahrtsmoral im Glück sind? Aber für die vulgäre Anschauung ist es bezeichnend, dass „fortune“ im Französischen „Vermögen“ bedeutet.

Lenau: „O Menschenherz, was ist dein Glück? Ein rätselhaft geborner und, kaum gegrüsst, verlorn, unwiederholter Augenblick“.

Ebeling, Glück und Christentum S. 7: Alles irdische Glück ist nur mehr oder weniger Freisein von Unglück, gerade wie Gesundheit nur geringes Kranksein, alles Wissen nur eine geringere Unwissenheit.

Glück kommt am ehesten da zustande, wo ein überlegter und gewollter Verzicht auf begehrenswert erscheinende Güter nicht erst nötig ist, wo sich vielmehr das Begehren in bezug auf viele Güter gar nicht oder nicht in besonderer Stärke regt, und ein bestimmtes Gut (oder ein Komplex bestimmter Güter) das Selbstgefühl so lebendig interessiert, dass es das Lustgefühl dauernd wachhält. Solches Glück, wie es nicht gerade vielen Menschen, aber doch manchen beschieden ist, entspricht in der Regel einer Beschränkung des geistigen Gesichtskreises. Derjenige, in dem die verschiedenen Seiten des Seelenlebens zu lebendiger Ausbildung kommen, gewinnt zu viele Interessen und Bestrebungen, als dass die Befriedigung so leichten Kaufs zu gewinnen wäre. Und derjenige, dessen Denkkraft und Urteilkraft allseitig durchgebildet wird, lernt den Unwert der Befriedigung in endlichen Gütern oder Scheingütern zu sehr durchschauen, als dass er mit dem oberflächlichen Optimismus des vulgären Lebensgenusses abschliessen könnte. Wer aber mit dem Jenseits, der Heiligkeit Gottes und dem ewigen Gericht Ernst macht, wie jeder Mensch seiner Ewigkeitsanlage nach bestimmungsmässig sollte, kann dauerndes Lustgefühl nicht in dem Genuss eines so oder so beschaffenen Erdenglücks gewinnen, da eine solche Selbstbeschränkung in sich widergöttlich wäre, sondern kann Seelenruhe und Freudigkeit nur im Besitz der Heilsgewissheit erreichen und bewahren. Da Jesus Christus diese seinen beharrenden Jüngern gibt, ist er Glückbringer im einzigen und

höchsten Sinne. Und dieses „Glück“ ist ein wirkliches, da der Heilsbesitz die Kraft nicht bloss zu einem künstlichen Selbstverzicht gemachter Zufriedenheit, sondern zu in sich geschlossener und in sich reicher wahrhafter Befriedigung in himmlischen Gütern bietet. Auf der Vollendung des natürlichen Glückseligkeitsstrebens durch Überschreitung desselben ruhend, liegt es in der zeitlichen Annäherung an die überzeitliche Seligkeit.

Augustin sah in der Weltfreude fleischliche Sicherheit und fand daher wahre Freude allein in Gott: *saeculi homines infelicitur felices sunt, martyres autem felicitur infelices erant* (Ps. 127). Das Glück des Christen ist Anfangsseligkeit im Besitz der Gemeinschaft mit Gott, aber doch vorwiegend in Hoffnung und wird in Zukunft vollendet. Der Ton der Weltflucht, der bei Augustin anklingt, kam im Mittelalter zur Vollendung. Thomas hat II, 2, qu. 28 die Freude als Folgerung aus der Liebe zu Gott und lehrt: *Gaudium comparatur ad desiderium sicut quies ad motum. Est autem quies plena, cum nihil restat de motu. Unde tunc gaudium est plenum, quando jam nihil desiderandum restat. Quamdiu autem in hoc mundo sumus, non cessat in nobis desiderii motus, quia adhuc restat, quod deo magis appropinquemus per gratiam.*

Wie die mittelalterliche Kunst zeigt, suchte die Kirche behufs ihrer Herrschaftsaufrichtung das ganze Leben unter die herrschende Macht des Todes zu stellen. Die von der Kirche gepflegte harte Not der Seele um Heil und Unheil liess bei der Fernhaltung der persönlichen Gewissheit kein Glück aufkommen.

Die Renaissance brachte gegen die kirchliche Herrschaft des Todesgedankens weltliche Lebensfreude zur Geltung.

Erst die Reformation hat die aus der Gewissheit des Glaubens fliessende dauernde Freude und das Glück der Erlösung verstehen gelehrt. Luther sagt: „Sünde ist eitel Unglück, Vergebung eitel Glück. — Es muss aber im Herzen geschmecket sein, wie gross diese Worte sind, darauf du dich wissest zu verlassen.“ „Die Fröhlichkeit ruht nicht auf eigenem Tun, sondern auf Gottes Gaben.“ (Kirchenpostille I. Pred. 19. n. Tr.)

Nach dem Jesuiten Gracian aber machen drei Dinge, die im Spanischen mit einem S anfangen, glücklich: Heiligkeit, Gesundheit und Weisheit.

Und nach Ammon begründen ein heller Verstand, ein guter Wille und vollkommenes Wohlbefinden das höchste Gut des Menschen.

Angeichts der christlichen Lehre, dass das natürliche Glückesstreben nicht schon in einer sinnlichen Glückseligkeit, sondern erst in der übersinnlichen Seligkeit zum Ziel kommt, war die Glückseligkeitsmoral eines Bahrds, J. D. Michaelis, Steinbart unterchristlich. Die sokratische Lehre, dass in der der Weisheit entwachsenden Tugend die Glückseligkeit liege, enthält eine künstliche Abstraktion von der Wirklichkeit, nach der das Glück in einer günstigen Naturanlage beruht,

und widerspricht der Wirklichkeit, die lehrt, dass sittliche Charakterbildung vielleicht befähigt, vom Unglück abzusehen, aber im allgemeinen unkräftig ist, zum Glück zu führen. Der einzige Fall, in dem in gewissen Grenzen Tugend Glückseligkeit begründet hat, bei den Pharisäern, darauf beruhend, dass die normale Erfüllung des Willens Gottes die Spendung der Güter durch Gott sicherstellen sollte, stellt diese Glückseligkeit im eigenen Tugendhandeln als die ärgste Selbstgerechtigkeit bloss, in der Religiosität wie Moralität gleich verunreinigt war. Tatsächlich sind Moralität und Glückseligkeit nicht konzentrische, sondern exzentrische Kreise. Indem Fichte, das in der Wolff'schen Philosophie geknüpfte Band zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit zerschnitt, schrieb er dem Leben der Freiheit eine Selbstbefriedigung zu, die er Seligkeit nannte, sank also in einen Pharisäismus stoischen Gepräges zurück. Auch nach Ritschl ist man im Tun des Guten selig, wobei ebenso wie bei Fichte die Seligkeit als irdischer Gefühlsreflex des Handelns gedacht ist. Die These aber, dass man im Tun des Guten selig werde, und die, dass Tätigkeit Lebensfreudigkeit begründe, oft verwechselt, sind doch verschieden, weil in jener moralische Selbstzufriedenheit, in dieser die Befriedigung in der gottgewollten Krafteinsetzung zum Ausdruck kommt.

4. Gemäss der Schwäche und Beschränktheit der endlichen Natur wird Einseitigkeit nur von wenigen Christen überwunden, die Harmonie gleichmässiger und allseitiger Durchbildung der Seelenkräfte nur von wenigen erreicht.

Eine gewisse Einseitigkeit liegt ja an sich in der Eigenheit und den ihr anhaftenden Schranken der Individualität; aber auch diese kann zurücktreten, wo sich mit durchgebildeter Ethisierung die Aufgeschlossenheit allseitiger Interessen verbindet. Aber indem viele Gläubige mit dem Christenstande gerade die Abgeschlossenheit besonderer kirchlicher Interessen gegeben sehen, lassen sie sich als Glieder bestimmter Richtungen oder Parteien von den Wogen kirchlicher oder theologischer Strömungen tragen und verfallen dadurch dem Geschick der Klassifizierung. Als Angehörige bestimmter kirchlicher Typen gewinnen sogar viele von vornherein den Christenstand nur in Form kirchlich geprägter Einseitigkeit. Darum haben die meisten Christen sittliche Schönheit und Harmonie nicht als analog dem Ideal Christi allseitige und ebenmässige, sondern nur als individuelle gemäss den Schranken des Naturells und des kirchlichen Zeitgeistes.

Immerhin sollte die gereifte christliche Persönlichkeit sich auszeichnen durch geistige Gesundheit, durch Vollkraft einerseits und Masshalten andererseits. Die Verbindung der Gesundheit mit Regsamkeit und Mässigung ergibt die geistig sittliche Schönheit, die mit keiner ästhetischen Schönheit zu verwechseln ist und doch die höchste und wohlthuendste Darstellung des gött-



gewollten Bildes des reinen Menschen vollzieht. In der Vollendung der christlichen Persönlichkeit liegt so die höchste Verwirklichung der Humanität.

1) Im Zusammenhang damit, dass der Katholizismus der Persönlichkeit keinen Spielraum freier Entfaltung gewährt, sondern sie dem Kirchentum einfügt, ist geistige Gesundheit dort gar nicht möglich, wo man sich der klerikalischen Bevormundung einfügt, weil der Einzelne entweder dem Fanatismus der Weltheroberung oder der Schwärmerei himmlischen Lebens auf Erden oder beidem anheimgeliefert wird. Am gesunden ist das Geistesleben da, wo man sich mit dem Hierarchismus nur abfindet, aber im Zusammenhang des modernen Kulturlebens seine eigenen Wege geht, und das tun selbst viele sogenannte „gute Katholiken“. Die wahre christliche Persönlichkeit findet unter der Leitung des Geistes aus sich heraus nicht nur den Weg des ihr Zusagenden und Geziemenden, sondern auch den Weg der Nüchternheit und Geistesklarheit. Aber vermöge der besondern Bedingungen, unter denen das geistliche Leben der Einzelnen entsteht und auswächst, drängen sich aus krankhaften Richtungen oder Strömungen, ja vielleicht selbst aus krankhaften Momenten des kirchlichen Lebensbestandes ungesunde Elemente in das geistliche Leben ein. Solche sind in universaler Hinsicht Schwärmerei wie Vermittelungssucht, Fanatismus wie Toleranzphrasenhaftigkeit, Schroffheit wie Laxheit, Weltfeindschaft wie Weltfreundschaft, in individueller Hinsicht alles gemachte und angelernte Wesen (Augenverdrehen, Sprache Kanaans Reden) wie die mit geistlichem Hoheitsbewusstsein prahlende Formlosigkeit, christliche Blasiertheit wie die in fortwährendem Wechsel begriffene Neuigkeitsjägerei, abgeschlossene Vornehmthuerei wie zerstreute Vielgeschäftigkeit.

2) Das blosse Genuss-Christentum der Stillen im Lande weicht mehr und mehr dem tätigen Christentum frischen Angreifens und freudigen Handelns. In der Tat bleibt selbstgenugsame Gottseligkeit der tränenfeuchten Busswehmut und süsslichen Andachtschwelgerei weit zurück hinter der Höhe des evangelischen Glaubens, der unter dem Antrieb des Geistes alle Kräfte für das Reich Gottes in Bewegung setzt. Ohne diese geistige Vollkraft ist die etwa erreichte Harmonie der Persönlichkeit nur die niedere des vorwiegend ruhenden Gefühls.

3) Mit der reichen Entwicklung der vorhandenen Fähigkeiten muss sich aber das Masshalten des gläubigen Stilleseins in der Gewissheit der göttlichen Vorsehung verbinden, das den Eifer des selbsttätigen Wirkens an der Hingebung an Gottes Wirken abstimmt. Taktloses Ungestüm, springendes Sichüberhasten, auffallendes Losbrechen muss darum ebenso ausgeschlossen sein wie Eifern mit Unverstand.

4) Ebenso wenig, wie sich leibliche Schönheit künstlich machen lässt, lässt sich geistige Schönheit künstlich herausbilden, so dass von absichtlicher Selbsterziehung zu tugendhafter Schönheit (Rothe) nicht die Rede sein kann. Absichtliche Schönheitsherausstellung führt in leiblicher Hinsicht zu Ziererei und Unnatur, in seelischer Hinsicht zu

Ästhetik und Moral mischender Romantik, in geistiger Hinsicht zu Bildungs- oder Genialitäts-Prahlerei, in geistlicher Hinsicht zu Pharisäismus. Vielmehr ist die Schönheit das ungewollte Ergebnis einer harmonischen Durchbildung, die den Eindruck des Angenehmen und Wohltuenden macht. Allerdings kann und soll man alles Unschöne und Hässliche als gemeinschaftstörend zu vermeiden und auszuschliessen suchen. Auch ist das Bemühen schönen Sichselbstgebens im Rahmen der Wahrheit berechtigt. Aber die Selbstbildung dem Zweck schöner Selbstdarstellung zu unterstellen, hiesse die Selbstbildung in ihrem Wesen verschieben, so dass der Schein das Sein verdränge. Was Gott wahrhaft gefällt, strahlt die Gottwohlgefälligkeit auch im Eindruck auf die Menschen wieder. Aber die Selbstbildung auf Schönheit hin berechnen zu wollen, hiesse sie aushöhlen. Die Geistesschönheit kann nur das Ergebnis der harmonischen Durchbildung der Persönlichkeit sein, aber nicht ihr Zweck.

Solcher Schönheit entspricht weder ein süssliches Gefühlschristentum hinschmelzender Selbstzufriedenheit, noch ein traditionelles Verstandeschristentum starrer Lehrformeln, noch ein klerikales Herrschaftschristentum straffer Organisationsbestrebungen, noch ein eifriges Willenschristentum ruhelosen Wirkens, sondern die ebenmässige Aufnahme des Selbst-, Welt- und Gattungsbewusstseins in die Durchdringung mit dem Geiste Gottes.



School of Theology  
at Claremont

KUNST- U. SETZMASCHINENDRUCKEREI JULIUS BELTZ, LANGENSALZA.

41583

A10004

v. 1



THEOLOGY LIBRARY  
CLAREMONT, CALIF.



BJ      Lemme, Ludwig, 1847-1927.  
1253      Christliche Ethik. Berlin, E. Runge, 1905.  
L4      2v. (xvi, 1218p.) 24cm.  
1905  
v.1      Contents.- Bd.1. 1.T. Das Subject der christ-  
lichen Sittlichkeit. 2.T. Das Werden der christ-  
lich-sittlichen Persönlichkeit.- Bd.2. 3.T. Die  
christlich-sittliche Selbsttätigkeit.

1. Christian ethics. I. Title.

00

CCSC/mmb

A10004 v.1

